المقصود بالحدود إن كان التمييز بين المحدود وغيره كانت الحدود الجامعة
المانعة على أي صورة كانت مشتركة في حصول التمييز بها وإن لم تكن جامعة مانعة
كانت مشتركة في عدم حصول التمييز وإن كان المطلوب بها تعريف المحدود فهذا لا
يحصل بها مطلقا ولا يمنع بها مطلقا بل يحصل لبعض الناس في بعض الأوقات
دون بعض كما يحصل بالأسماء فإن الحد يفصل ما دل عليه الاسم بالإجمال فلا يمكن أن
يقال الاسم أعرف المسمى بحال ولا يمكن أن يقال تعرف من كل أحد كذلك الحد وإن قيل إن
المطلوب بالحد أن مجرد الحد يوجب أن المستمع له يتصور حقيقة المحدود التي لم يتصورها
إلا بلفظ الحاد وإنه يتصورها بمجرد قول الحاد كما يظن ذلك بعض المنطقيين فهذا خطأ
كخطأ من ظن أن الأسماء توجب معرفة حقيقة المسمى لمن لم يتصور ذلك إلا بمجرد ذكر اللفظ
فالذي عليه جمهور النظار من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والصابئين والمشركين أن
الحدود مقصودها التمييز بين المحدود وغيره وأن ذلك يحصل بالوصف الملازم للمحدود طردا
وعكسا الذي يلزم من ثبوته ثبوت المحدود ومن انتفائه انتفاؤه وأما طريقة أهل
المنطق ودعواهم أن الحد التام مقصوده التعريف بالحقيقة وأن الحقيقة مؤلفة من الصفات
الذاتية الداخلة في المحدود وهي الجنس والفصل ويسمون الصفات اللازمة للموصوف
الداخل في الحقيقة وخارج عنها عرضي ويجعلون العرضي الخارج عنها على نوعين لازم
للماهية ولازم لوجود الماهية ويبنون ذلك على أن ماهيات الأشياء التي هي حقائقها ثابتة
في الخارج وهي مغايرة للموجودات المعينة الثابتة في الخارج وأن الصفات الذاتية
تكون سابقة على الموصوف في الذهن والخارج ويلزم أن ثم أشياء للحقيقة في الوجودين
الذهني والخارجي فهذا وجوه خطأ عند جماهير العقلاء فالذي عليه نظار الإسلام أن الصفات
تنقسم إلى لازمة للموصوف لا تفارقه إلا بعدم ذاته وإلى عارضة له يمكن مفارقتها له

وما هو يوجد وأما الوجود الذي يتصور في الصفات على هذه الأصول ... جعلوا الماهيات النوعية ... والخارج على الموجودات المعينة ولهذا ...

مع بقاء ذاته وهذه اللازمة منها ما هو لازم للشخص دون نوعه وجنسه ومنها ما
هو لازم لنوعه أو جنسه وأما تقسيم اللازمة للموصوف إلى ذاتي وعرضي ويسمى العرضي
اللازم للماهية واللازم للوجود فهذا أيضا عندهم خطأ عند نظار الإسلام ولكن
طائفة من نظار الإسلام قسموا اللازم إلى ذاتي ومعنوي وعنوا بالصفات الذاتية
ما لا يمكن تصور الذات مع عدمه وعنوا بالمعنوي ما يمكن تصور الذات بدون تصوره
وإن كان لازما للذات فلا يمكن وجودها إلا به فتصور معنى يقوم بالذات فالأول عندهم
مثل كون الرب سبحانه قائما بنفسه موجودا ونحو ذلك كونه قديما عند الكرامية ومن يقول
بقول القديم بنفسه والأشعري له قولان أشهرهما عند أصحابه
وأما القاضي أبو بكر وأبو يعلى وأبو المعالي فيقولون بأنه تعالى باق ببقاء
عندهم مثل كونه حيا عليما وقديرا ونحو ذلك وتقسيم هؤلاء اللازمة إلى ذاتي ومعنوي ليس هذا
موضع بسطه فإنهم لم يعنوا بالذاتي ما تلزم الذات إذ الجميع لازم للذات ولا عنوا بالذاتي
المقوم للذات كاصطلاح المنطقيين فإن هؤلاء ليس عندهم في الذات ما هو مركب من الصفات
ولا يسمون الصفات إلى مقوم داخل في الماهية هو جزء منها وإلى عرضي خارج عنها
ليس مقوما لها هذا التقسيم عندهم وعند جمهور العقلاء خطأ كما هو خطأ من قبل الإمام
التفريق بين الذاتي المقوم واللازم الخارج تفريق باطل لا يعود إلا إلى مجرد تحكم محض
الفرق بين المتماثلين ولهذا يعترف حذاق أئمة المنطق كابن سينا وأبي البركات صاحب المعتبر
وغيرهما بأنه لا يمكن ذكر فرق مطرد بين هذا وهذا وذكر ابن سينا ثلاثة فروق مع اعترافه بأنه ليس
واحد منها صحيحا واعترض أبو البركات على ما ذكره ابن سينا عامة من فساد الفرق بين الذاتي
المقوم والعرضي اللازم وأبو البركات لما ذكر معنى المادة أنه المشابه لا يتكلم

ولا يتعصب لهم كما يفعله من يقلد ابن سينا وامثاله على ان ما ذكره ارسطو
واصحابه في هذا الموضع فيه ما لم يعرف صحته ولا استعمله وغير ابي البركات ممن سماه
ولما نقضه صنف الناس مصنفات في الرد على اهل المنطق كاصحاب ابي هاشم
وابن النوبختي والقاضي ابو بكر بن الطيب وغيرهم وهولاء الكلابية الذين يقررون
الصفات الذاتية والمعنوية هم اصح نظرا من هولاء المنطقيين وهم ينكرون ما ذكره
المنطقيون من الفرق فلا يعود فرقهم الى الفرق المنطقي بل الذي عندهم يعود الى ما ذكره
هم من ان الصفات الذاتية عندهم ما لا يمكن تصور الذات مع تصور عدمها والصفات
المعنوية ما يمكن تصور الذات مع تصور عدمها كالحيوة والعلم والقدرة فانه يمكن تصور
الذات مع نفي هذه الصفات ولا يمكن تصور الذات مع نفي كونها قائمة بالنفس وموجود
وكذلك لا يمكن ذلك مع نفي كونها قديمة عند اكثرهم ولهولاء الاشعري في احد قوليه جعل القدم
كالعلم والبقاء والقدم نزاع من الاشعري من اتبعه على قوله مثل موسى واشياعهم من
القاضي ابي بكر وابي يعلى وهولاء قولهم ايضا باطل فان قولهم لا يمكن تصور الذات مع نفي تلك الصفة
يقال لهم لفظ التصور مجمل يراد به تصور ما وهو الشعور بالمتصور من بعض الوجوه
ويراد به التصور التام وما من تصور الا وفوقه تصور اتم منه ومن هذا دخل الداخل
على المنطقيين فان عنوا به التصور التام للذات الثابتة في الخارج التي لها صفات
لازمة لها فهذه لا يمكن تصورها كما هي عليه مع نفي هذه الصفات وان عنوا بالماهية ما يتصوره
المتصور في ذهنه فهذا يزيد وينقص بحسب تصور الاذهان وان عنوا به ما في الخارج
فلا يوجد شيء بدون جميع لوازمه وان عنوا بذلك انه لا يمكن تصورها من بعض الوجوه مع نفي
هذه الصفات فهذا يرد عليهم ما جعلوه ذاتيا مثل كونها قائمة بنفسه وكونه قديما
ونحو ذلك فانه قد يتصور الذات تصورا ما من لا يخطر بقلبه هذه المعاني لم يبق

هذه المعاني ايضا وان كان ضالا في نفيها كان من نفى الحيوة والعلم والقدرة كان ضالا
في نفيها واذا قيل لا يمكن وجود الفعل الا من ذات فانه يستلزم قدمه قبل ولا يمكن ذات الازم
حية عالمة قادرة واذا قيل هذه يمكن بعض العقلاء ان يتصور كونها باطلة مع
اثبات هذه الصفات قيل هذا باطل والتصورات الباطلة لا ضابط لها
قد يمكن هذا الا من يتصور كونها باطلة مع علم التمام بالنفس فان الفرق اذا
عاد الى اعتقاد المعتقد لا الى حقائق موجودة في الخارج كان فرقا ذهنيا اعتباريا
لا امرا حقيقيا من جنس فرق اهل المنطق بين الذاتي المقوم والعرضي اللازم فانه
يعود الى ذلك حيث جعلوا الذاتي ما لا يتصور الماهية بدون تصوره والعرضي ما يمكن تصورها
بدون تصوره وليس هذا فرقا في نفس الامر وانما يعود الى ما يقدره الاذهان فانه ما من
تصور الا وفوقه تصور اتم منه فان اريد بالتصور مطلق الشعور بالشيء فيمكن الشعور
به بدون الصفات التي جعلوها ذاتية فانه قد يشعر بالانسان من لا يخطر بباله انه حيوان
ناطق او جسم نام حساس متحرك بالارادة ناطق وان ارادوا التصور التام فقول القائل
حيوان ناطق لا يوجب التصور التام للموصوف فما من تصور الا وفوقه تصور اكمل منه
وان صفات الموصوف ليست منحصرة فيما ذكروه وان قالوا نريد به التصور التام للصفات
الذاتية عاد المطالبة بالفرق فيبقى الكلام دورا وهذا لانهم يقولون ماهية الشيء
هي المركبة من الصفات الذاتية ثم يقولون الصفات الذاتية هي التي يتوقف تصور الماهية
عليها او يقف تصور الماهية عليها فلا يعقل الصفة الذاتية حتى يعقل الماهية ولا يعقل الماهية
حتى يعقل الصفة الذاتية لها فيبقى الكلام دورا فلا يعرفون الصفات الذاتية الا بعد الماهية
فيجعلونها سابقة لها في الكلمة في الوجود في الذهن والخارج مع العلم بان الذات احق بان يكون

سائر من الصفات ان هذا ان هناك شيئًا والانهما متلازمان واذا قيل هي اجزا قيل
ان كانت جواهر كان الجوهر الواحد جواهر كثيرة وان كانت اعراضًا فهي صفات فاذا قيل الانسان
حيوان ناطق فهل ان كانت الحيوانية والناطقية اعراضًا فهي صفات للانسان وان كانت
جواهر فهنا جوهر هو انسان وجوهر هو حيوان وجوهر هو ناطق وجوهر هو جسم وجوهر
هو حساس وجوهر هو نام ومعلوم فساد هذا وحقيقة الامر انها انما تصور الاذهان
صفات لما هو موجود في الاعيان وان الذات هي احق بمفهوم الصفات من الصفات فتقوم
الذات وانها فاذا تصوروا تصور الصفات مفصلة فمعلوم ان قولهم حيوان ناطق او حساس متحرك
سائر الاثبات مفصلة فان كونه جسمًا ناميًا وحساسًا ومتحركًا بالارادة لا يدل عليه اسم الحيوان
دلالة مفصلة بل مجملة وان ارادوا انما المقصود التصور سواء كان مجملا او مفصلا فمعلوم ان لفظ
الانسان يدل على الحيوان والناطق فان دل لفظ الحيوان على الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة
فيكون اسم الانسان كافيا في تعريف صفات الانسان مثل ما ان لفظ الحيوان كاف في تعريف
صفات الحيوان فاذا قيل ان تعريف الانسان لا يكون الا بالتفصيل لاشتماله على صفاته الذاتية قيل له
جملة وهذا القدر حاصل بلفظ الانسان فان تعريفهم من جنس التعريف بالاسما وكان ما جعلوه
حدًّا حسنًا جعلوا اسما ما ذكروا ان احدهما دال على الذات بلفظ الاخر والاخر لا يجعل
احدهما مصورًا للحقيقة دون الاخر فغايته ان هذا الكلام فيه تفصيل بعض الصفات
ما ليس في الاخر فان قول القائل حيوان ناطق فيه من الدلالة على معنى النطق باللفظ الخاص ما ليس
في الاخر لفظ الانسان فيقال وكذلك لفظ النامي فيه الدلالة على النمو باللفظ الخاص ما ليس في لفظ الحيوان
واسم لا يوجبون ذلك وكذلك لفظ الحساس والمتحرك بالارادة فعلم ان ما ذكروه لا يرجع الى صفة موجودة
مفصلة وانما يرجع الى مجرد وضع واصطلاح وتحكم واعتبارات ذهنية ولهذا لم يذكروا الذاتية
الصفات الذاتية اعني فانه عائد الى وضع واصطلاح وتحكم واعتبارات ذهنية لا الى

حقيقة ثابتة في الخارج ولهذا اضطربوا في الفرق بين الصفات الذاتية والمعنوية
فهذا القول انه يقدم بعدم ما فيه شيئا وهذا سابق في هذا او هذا والثاني هو عالم بذاته قادر بذاته
فاذا قيل هو الا انه باقي بذاته قديم بذاته فاذا اراد بذلك ان علمه من لوازم ذاته لا يفتقر الى شيء اخر
فهذا صحيح وان اراد به يكون به حيا عالما قادرا بدون حيوة وعلم وقدرة فقد اخطأ فان
حقيقتها هي الذات المستلزمة لهذه المعاني ولا يتصور وجود الذات بدون هذه المعاني بل باطل
موجود ذات منفكة عن جميع الصفات انما يكون تقديره في الاذهان لا في الاعيان واعلم انه
لما كانت حاجة الناس الى معرفة الشيء وذكره اشد كانت معرفتهم به
وذكرهم له اعظم وكانت طرق معرفته اكثر وكانت الاسماء المعرفة له اكثر وكانت معانيه
اول فالمعلول الذي يعرفه الناس ويعرفون عنه اكثر من غيره تجد له من الاسماء والصفات
عندهم ما ليس لغيره كالاسد والداهية والخمر والسيف فلكل من هذه المسميات في اللغة
من الاسماء ما لا يثبت وهذا الاسم يدل على معنى لا يدل عليه الاسم الاخر كما يقولون في السيف
صارم ومهند وابيض ونحو ذلك ومن ذلك اسماء الرسول صلى الله عليه وسلم واسماء القران
كالتنزيل والكتاب والهدى والنور والشفاء والبيان وغيرها ولما كانت حاجة النفوس
الى معرفة ربها اعظم الحاجات كانت طرق معرفتهم له اعظم من طرق معرفة ما سواه
وذكرهم لاسمائه اكثر والصواب الذي عليه جمهور العلماء ان قوله صلى الله عليه وسلم ان لله تسعة
وتسعين اسما من احصاها دخل الجنة معناه من احصى التسعة والتسعين من اسمائه
دخل الجنة ليس مراده انه ليس له الا تسعة وتسعون فان الحديث الذي رواه احمد
وابو حاتم في صحيحه اسالك بكل اسم هو لك سميت به نفسك او انزلته في كتابك او علمته احدا
من خلقك او استاثرت به في علم الغيب عندك ان تجعل القران ربيع قلبي ونور صدري وجلاء حزني وذهاب
همي وغمي وفي الصحيح انه صلى الله عليه وسلم كان يقول في سجوده لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك

فاخبر انه صلى الله عليه وسلم لا يحصي ثناء عليه ولو احصى جميع اسمائه لاحصى صفاته كلها
وكان يحصي الثناء عليه لان صفاته انما يعبر عنها باسمائه ولما كانت طرق معرفة الله
والاقرار به كثيرة متنوعة صار كل طائفة من النظار تسلك طريقا الى اثبات معرفته
ويظن من يظن انه لا طريق الا ذلك وهذا غلط محض فان المعرفة ليست الا بهذا الطريق فان الله
... عام لا يعلم بالضرورة فلا بد من دليل يدل عليه وليس هو دليل بل كل الموجود يدل على الله
طرقا اخرى وان عامة العارفين بالله عارفين ... وهم لم يعرفوا تلك الطرق المعينة
فالطرق متنوعة فان يتنوع اصل الدليل وتارة بزيادة مقدمات قد يستغنى عنها اخرون
فهذا استدل بالامكان وهذا بالحدوث وهذا بالايات وهذا استدل بحدوث الذوات وهذا
بحدوث الصفات وهذا بحدوث العين كالانسان وهذا بحدوثه وحدوث غيره واخرون
غلطوا فظنوا انه لا بد من العلم بحدوث كل موصوف يقوم به الصفات وقد يعم ذلك
الجسم والجوهر والمحدود والمركب ونحو ذلك من العبارات والحدود ...
... بالحوادث فهو محدث وليس ... من الصفات محدث والذين ...
يسلكوا هذه الطرق لاعتقادهم ان من الاجسام ما هو ... الحوادث ...

فصل ان سالم يسلك طريقة سلفه المتفلسفين ارسطو واتباعه
الذين اثبتوا العلة الاولى بحركة الفلك الارادية فان ... لحركة المعشوق
لعاشقه وهو حركة الفلك للتشبه بالعلة الاولى فعدل ابن سينا عن هذه الطريقة الى
طريقته التي سلكها من طريقة المتكلمين الذين يحتجون بالمحدث على المحدث وهو الاول
حدوث العالم فجعل طريقته الاستدلال بالممكن على الواجب وراى ان المتكلمين قسموا
الوجود الى قديم ومحدث فقسمه هو الى واجب وممكن واثبت الواجب بهذه الطريق وادخل
... القديم ممكن ولذا ... بالوجود والعدم ... الفعل ...
ان سنا هل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث ...

اما امكن صح

يجب له الوجود من نفسه او لا فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته
وهو القيوم وان لم يجب لم يجز ان يقال هو ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودا بل ان قرن
باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا او قرن شرط وجود علته صار واجبا
واما ان لم يقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له من ذاته الامر الثالث وهو
الامكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب الوجود
بذاته واما ممكن الوجود بحسب ذاته فيقال اما كون الموجود ينقسم الى
واجب وهو الواجب بنفسه والى ممكن موجود بغيره وان الموجود بغيره لا بد له من موجود
بنفسه فهذا كله حق ... واما كون الممكن بنفسه له ذات يعقل عليها
الوجود والعدم والامتناع ذلك فقد تكون ... ادلته ... كما يقوله ابن سينا فباطل
والاعتراض على هذا من وجوه احدها قوله ان قرن باعتبار ذاته شرط ... صار ممتنعا او واجبا
وان لم يقرن بها شرط بقي له من ذاته الامر الثالث وهو الامكان يقتضي اثبات ذات لهذا
الممكن مغايرة للوجود ... وهذا يقتضي ان لكل ممكن ذاتا مغايرة لوجوده
وان تلك الذات يمكن اتصافها بالوجود تارة وبالعدم اخرى وهذا باطل ... من قول من
يجعل المعدوم شيئا من المعتزلة ونحوهم او قول من يجعل الماهيات الموجودة في الخارج مغايرة
للوجود في الخارج كما يقوله من يقوله من المتفلسفة وهو لم يذكر هنا دليلا على صحة ذلك بل مجرد
ما ذكره من التقسيم لا يدل على وجود الاقسام الثلاثة في الخارج فيبقى دليله مبنيا على المقدمات
وهذا انما يسلكه امثال هؤلاء ... انما هو مقدر في الاذهان ... الدليل على امكان
كل من الاقسام ... وما يذكرونه ... ويبنون على ذلك ...
في الخارج وهم لم يثبتوه في الخارج كما ذكرنا نظائر ذلك في مواضع والمقصود هنا ان قول
القائل كل موجود فاذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يجب
واما ... انما يصح اذا علم ان الموجود في الخارج له ذات يمكن ان لا يلتفت معها الى غيرها ...

لقال ان تلك الذات اما واجبة واما ان يحصل لها الوجود واما ان لا يجب واذا كان
لا شيء في الخارج الا الموجود اما بنفسه واما بغيره فالموجود بغيره اذا انتفت علته عن
انتفت الى عدم ولا ذات له يمكن ان لا التفات لها حتى يقال انها ممكنة قابلة للوجود
والعدم بل هذا الذي قدرنا انه موجود بغيره اذا لم يلتفت الى غيره فلا حقيقة له اصلا
لا وجود ولا غيره ولا ماهية بل لا يمكن الوجود اصلا فهذا التفسير لا اشتباه فيه
به الا بعد اثبات ذات متحققة في الخارج مغايرة لما هو في الخارج من الوجود ولم
يثبت هذا القسم كان الاستدلال به باطلا واذا قيل قد قررنا في غير هذا الموضع
قيل الجواب من وجهين احدهما انه قد بين ايضا في غير هذا الموضع فساد ما ذكر والثاني
انه يستلزم ان يقرره فلا ريب ان هذه المقدمة مما نازع فيه كثير من العقلاء
بل اكثرهم وكل مقدمة خفية يحتاج الى بيان فيستلزم الاشعري والرازي والآمدي
حائرون فيها فالرازي له فيها قولان والآمدي متوقف فيها واهل الاثبات باطل الاشعري
وغيره مستقرون على بطلانها فلو حصل هذه المقدمة مع اثبات واجب الوجود الذي
وجوده اظهر واعرف من هذه المقدمة وهل الاستدلال الا من قبيل تعريف الجلي علم م
الجلي بالخفي وهذا اذا كان في الحدود مردودا فهو في الادلة اولى بالرد الوجه
الثاني ان هذا باطل على قول اما على قول نظار السنة الذين يقولون وجود كل شيء في
الخارج عين حقيقته فظاهر واما على قول القائلين بان المعدوم شيء في الخارج فهم
الوجود والثبوت فانهم لا يقولون ذلك الا في المعدوم لا يقولون ان الموجود القديم
يقبل الوجود والعدم بل يقولون ان ماهية القديم مغايرة لوجوده كلا لا يقولون
انها تقبل الوجود والعدم من الجملة لا يتصور عندهم ماهية مستلزمة للوجود تقبل
الممكنات مع الوجود والعدم واما على قول الفلاسفة الذين يجعلون وجود الماهيات زائدا على

ماهياتها فتلك الماهيات انما تتحقق في حال الوجود لا يمكن تجردها عن الوجود فلا
يتصور ان يكون عندهم ماهية هي بنفسها تقبل الوجود والعدم فاثبات ماهية تقبل
الوجود والعدم وهي مع ذلك مستلزمة للوجود ليس قول احد من الطوائف الثالث
ان هذا باطل في نفسه فاذا كانت مستلزمة للوجود امتنع ان تقبل العدم وان كان عدمها
ممتنعا امتنع ان يستلزم الوجود فدعوى المدعي انها يمكن وجودها وعدمها وانها مع
ذلك مستلزمة الوجود لا يمكن عدمها جمع بين المتناقضين واذا قيل هي باعتبار ذاتها ممكن
وجودها وعدمها اما باعتبار سببها فانه يجب وجودها قيل قول القائل هي باعتبار
ذاتها يمكن وجودها وعدمها ليس معناه انه يجب وجودها او عدمها بل معناه انه باعتبار ذاتها
لا يستحق وجودا ولا عدما بل انه لا بد من احدهما اما بغيرها فالتقدير انها موجودة فيكون
الوجود لها من غيرها واجبا والوجود الواجب لو بغيره لا يقبل عدمه وهنا من لوازم الت
الوجوب لها لغيرها لكن هذا باطل ممتنع فان النفس واجب الوجود بذاته وهو من لوازمه
ولازم الواجب بذاته يمتنع عدمه لان عدم اللازم يوجب عدم الملزوم فلو امكن عدم لازم الواجب
لعدم الواجب وعدمه ممتنع فعدم لازمه ممتنع فان عدم هذه الذات ممتنعا ولا يكون
عدمها ممكنا فان الممكن نقيض الممتنع واذا كان عدمها ممتنعا لم يكن ممكنا الوجه الرابع
ان يقال معلوم انه لولا وجود الفاعل لكانت معدومة بنفسها ولم يكن عدمها معلولا لعلة منفصلة
عنها وقول القائل علة العدم عدم العلة ان اراد به ان عدم العلة مستلزم عدمها فهذا
صحيح وان اراد ان نفس عدم العلة هو الذي جعل المعلول معدوما فهذا باطل فالعدم المحض لا يفتقر الى
سبب اصلا ولو قدر المعدوم معلولا لعدم الله ... علة لا اثر لها الا ما تقدم عدمه لا اثر وكل هذا
باطل فان العدم المحض ليس شيئا حتى يقال له علل ومعلولات وهذا الاعتراض مما اورد على قوله
لا موجودا ذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فهو اما واجب واما ممكن

فيقال ان قيل بان الذات هي نفس الوجود المحقق في الخارج فذلك اذا قيل انه لا
حقيقة له وراء الوجود بنفسه فاذا نظر اليه مجردا عن غيره بطلت حقيقته وان بقيت
حقيقتها لم يكن له حقيقة بل مجرد الثبوت والتقرر وان قيل ان له ذاتا مغايرة للوجود
فتلك الذات سواء قدر الانفكاك بينها وبين الوجود كما يقوله من يقول المعدوم شيء او
فرض انه لا يمكن تحققها بدون الوجود فعلى التقديرين اذا التفت النظر من غير
التفات الى غيرها لم يكن موجودة بل معدومة وانت قد فرضتها موجودة فهذا جمع بين النقيضين
وايضا فهي مع هذه الالتفات الى غيرها ممتنعة الوجود لانه الوجود ما يمكن وجوده
اذا التفت اليه من غير التفات الى غيرها لم يكن موجودة بل معدومة وانت قد فرضتها
موجودة فهذا جمع بين النقيضين وايضا فهي مع عدم الالتفات الى غيرها ممتنعة الوجود
لانه الوجود ما يمكن وجوده اذا التفت اليه من غير التفات الى ما يقتضي وجوده كان ممتنع
الوجود سواء فرض علمه بانه موجبه ام لم يقتض وجوده ولا عدمه فهو لا يكون موجودا الا مع
موجبه واذا التفت اليه مجردا عما يوجبه امتنع وجوده وان قال القائل من نظر الى ماهيته
الله بشرط لا او لا بشرط او قال بشرط علة الموجب او بشرط وجوده وانه ممتنع في الاول كما لمقابله
مثله بل هو ممتنع في القسمين فاذا اخذ لا بشرط كان ممتنع الوجود وكذلك اذا اخذ لا موجبه
الفاعل وذلك انه لا يمكن وجوده الا بالفاعل ووجوده بدون الفاعل ممتنع فاذا التفت
اليه الامر لا دم وجوده الممتنع كان وجوده ممتنعا فان الممتنع اعم من ان يكون ممتنعا بنفسه او
بغيره كما ان الموجود اعم من ان يكون موجودا بنفسه او بغيره والامتناع لا يقتصر الا ما يقترن به شرطا
وهو عدم علته فلذا دام لم يقترن به سبب وجوده كان ممتنعا والعقل يعقل اشياء عدد ولو ما ارتباط
وان لم يخطر له انه قرن به عدم علته فهو مجرد عن الاقتران بما يوجبه ممتنع فاصل الاقتران
بعدم العلة ممتنع من ذلك الا عدم العلة لا شيء فاقترانه بعدم العلة اقتران بعدم محض
لم يختلف حاله من تقييده بعدم هذا الاقتران وانتفاء الا اذا قرن به ما يقتضي وجوده والا
فهو بدون القرين المقتضي لوجوده ممتنع معدوم وحسب هذا ان هذا الاقتران ليس هو الموجب
لعدمه

عدمه من نفس الامر المقصود دليل على العلم فالادلة تتعدد والدليل لا ينعكس فلا يلزم من عدمه عدم
المدلول الا اذا كان ملازما فالشيء اذا اخذ مع ضده كان ممتنعا وكذلك اذا اخذ بدون شرطه
كان ممتنعا بدون لازمه كان ممتنعا والمقتضي لجميع اللوازم لازم له واعظم الشروط ولا فرق بين ان
يقدر مع انتفاء اللازم او يقدر لا مع ثبوت اللازم فالاعتبار سواء فهو فيهما ممتنع الا مع اللازم
فان وجود الملزوم بدون اللازم ممتنع وهذا انما يقدر في الخارج فاما واجب بنفسه او بغيره
واما ممتنع بنفسه او بغيره فاذا اخذ هو باعتبار نفسه لا واجب ولا ممتنع فليس في الخارج
شيء لا واجب ولا ممتنع وانما ذاك شيء يقدر في الذهن فيقدر في الذهن ما يمكن وجوده وعدمه
والاسم يتكلم فيما يقدر في الاذهان بل فيما هو موجود فجعلنا التقسيم واردا على الامور الموجودة
في الخارج وتلك اما موجودة بنفسها واما بغيرها وليس فيها ما لا يكون الالتفات اليه مع قطع وجود
الا اذا قدر في الذهن مع انه في الذهن موجود وجودا ذهنيا الوجه الخامس قوله ان قرن
باعتبار ذاته شرطها وجب او ممتنعا وان لم يقترن بها شرط لا حصول علته ولا عدمها فهي له من
حيث ذاته الامر الثالث وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فيقال هذا
التقسيم يتضمن رفع النقيضين جميعا وهو حصول العلة وعدمها معا والتقدير المقابل
لهذين هو ان الشرط بها حصول العلة ولا عدمها فهو تقدير سلب النقيضين وهو رفع
وجود العلة وعدمها معا وهذا ممتنع وحينئذ فلا يثبت الا حال الاول تقدير ممتنع
فيه لا يثبت الا على تقدير ممتنع فهو ممتنع فلو ثبت الامكان الذي اثبته وهو انه لا يجب ولا يمتنع
لم يحصل الا مع تقدير ممتنع وهو رفع النقيضين فيكون ممتنعا وهذا يوضح ان هذا الامكان امر لا حقيقة له
في الخارج بل يعقل الاذهان الا في ما يكون موجودا تارة ومعدوما اخرى واما ما لا يكون موجودا الا في
العدم البتة فليس يمكن كما ان المعدوم الذي لا يقبل الوجود البتة ليس يمكن مثل بعض صفات
كمال الباري تعالى كالعجز والجهل ونحو ذلك امور معدومة لا تقبل الوجود البتة فليس هذا الوجه
السادس وهو قوله وان لم يقترن بها شرط لا حصول علته ولا عدمها فهي له من ذاته الامر الثالث

مقتضى ان هذا الامر الثالث اما ان يكون له من ذاته او لم يعرض لها احد الامرين ومعلوم انها
ان يعرض لها احد الامرين فاذا لم يكن لها الا صلاحية الاتصاف لوجودها عن الامرين وهي لا بوجود شي
الامرين لم يكن لها من ذاتها امكان الا صلاحيته جعل ما لا يمكن عدمه واجبا سواء كان واجبا
بنفسه او بغيره وما كان واجبا لم يكن ممكنا فما يكون ممكنا اذا لم يعرض له لا سبب وجوده ولا سبب
فان حصوله ومقارنته له من لوازم ذاته لا بسبب العلة التامة بل يجب وجودها وينتفي
عدمها ولست من الممكن الذي يقبل الوجود والعدم من هذا الوجه السابع
وهو ان هذا الكلام يقتضي انها في حال افرادها من شرط حصول العلة واجبة ليس لها من ذاتها
الا امكان فالتقدير انها موجودة وان الموجود اما واجب واما ممكن وفي حال وجودها
مع اقترانها بحصول العلة فلا تكون في حال وجودها لها من ذاتها الامكان وحينئذ يوصف بها الامكان
في حال الوجود ممتنع فيبطل تقسيم الوجود الى واجب وممكن بهذا الاعتبار بخلاف تقسيم
الى واجب وممكن وتفسير الممكن بما يوصف بالوجود تارة وبالعدم اخرى فلا يكون بما هو موجود
وبانه معدوم فان تقسيم الوجود الى واجب وممكن بهذا الاعتبار لا منافاة فيه فانها توصف
بالامكان حال عدمها لانها يمكن وجودها وتوصف به في حال وجودها لانه امكن وجودها بعد
عدمها الوجه الثامن ان قول القائل انه من ذاته الامكان وانه يقبل الوجود والعدم
وجود ذلك ببيان انه هذه الذات هي من حيث هي ذات مع قطع النظر عن وجودها او عدمها ذلك
هو واجبة او ممكنة او ممتنعة فان قيل واجبة او ممتنعة بطل كونها ممكنة وان قيل
ممكنة فلا تكون ذاتا الا بامر اخر يجعلها ذاتا فانها لا تكون موجودة الا بامر اخر يجعلها موجودة
بل هي من ما ذكره انه لا يثبت كونها ذاتا الا بسبب ولا ينفى كونها ذاتا الا بسبب وهذا يفضي الى
التسلسل لان القول فيما يوصف بكونه ذاتا كالقول فيما يوصف بكونه موجودا الوجه
التاسع انه اذا قيل تلك الحقيقة والذات مفتقرة الى سبب فلا سبيل الا الى واجب الوجود
وواجب الوجود يمتنع ان يجعلها حقيقة مع كونها معدومة فلا يجعلها ذاتا وحقيقة الا مع كونها
موجودة وحينئذ فما كان وجودها حاصلا بحقيقتها واحدة به فلا يكون فيه للعلة تأثير
نفس

مع كونها حقيقة وذاتا معه

نفس الوجود ولا يكون قابلا للعدم لما فيه من الجمع بين النقيضين الوجه العاشر
انه اذا قدر ان واجب الوجود لم يجعل حقيقتها ذاتا لم تكن لها حقيقة الا بعد التسلسل بل هنالك
حقيقة تقبل الوجود والعدم الوجه الحادي عشر هو ان كل موجود فان النفس الذي حيث
ذاته يفتقر من غير النظر الى الاخر فاذا نظر ناظر الى السما او غيرها من الموجودات
من غير التفات الى غيرها لم يعقل الا تلك العين الموجودة فاذا قدرنا انه لا يجب لها الوجود من نفسها
لم تكن موجودة الا بموجد يوجدها فحينئذ يعقل ان الشيء اما موجود بنفسه واما موجود بغيره
واذا قسم الوجود الى موجود بنفسه وموجود بغيره وسمي هذا ممكنا او هذا ايضا محدثا وهو
ينقسم الى مفعول وغير مفعول ومخلوق وغير مخلوق فان هذا الممكن لذات وليس من تلك
الذات وجود ولا عدم فهذا غير معقول في شيء من الموجودات بل المعقول انه ليس في الممكن بنفسه
وجود اصلا والعدم لا ذات في الامر الاشيا واذا قلنا ليس له من ذاته وجود فليس معناه ان في
الخارج له ذاتا ليس لها وجود بل معناه ان المتصور ذاتا في النفس ونتصور ان تلك الذات لا توجد في
الخارج الا بمبدع يبدعها فالحقائق المتصورة في الاذهان لا توجد في الاعيان الا بمبدع يبدعها في
الخارج لا انه في الخارج لها ذات ثابتة في الخارج تقبل الوجود في الخارج والعدم في الخارج فان هذا باطل
واذا عرف ذلك علمنا ان كل موجود فاما موجود بنفسه وهو الخالق او موجود بغيره وهو المصنوع المفعول
والمصنوع المفعول لا يكون الا محدثا مسبوقا بالعدم بل الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون الا محدثا
ولو قدرنا انا لم نعرف هذا التقسيم بل وجوده بنفسه ووجوده من جهة خالقه وسميه ما ابدعه غير مخلوق
احسن ما شئت بل نقول هذا ممكنا او الممكن لا يوصف به في العادة الا المعدوم الذي يمكن ان يوجد وان
لا يوجد واما ما وجد فقد خرج عن الامكان الى الوجوب بالغير وهذه الاعتراضات لا استدعيت
على اثبات واجب الوجود فانه حق لكن هذا الطريق الذي سلكه هؤلاء فيه مع كونها بعيدة
ان لم يكن مصل واما المسلك الثاني فهو مسلك افتقار الاجسام الى مخصص فقرره الامدي
من وجهين احدهما ما ذكره الرازي ثم ذكره الامدي المسلك الثاني هو ان اجزاء العالم مفتقرة الى ما يخصصها
بما لها من الصفات الجائزة لها

وكل ما كان كذلك فهو محدث فالعالم محدث اما المقدمة الاولى فقد استقر الاحتجاج
منها طريقين الاول انهم قالوا كل جسم من اجسام العالم فهو متناه وكل متناه فله شكل معين
ومقدار معين وحيز معين اما المقدمة الاولى فلما سبق تقريره واما المقدمة الثانية
فلان كل جسم متناه فلا بد له من شكل معين وان يحيط به حد واحد كالكرة او حدود كالمضلع
وهو المعنى بالشكل وان يكون في حيز بحيث يمكن ان يشار اليه بانه ههنا او هناك وهذا كله معلوم
بالضرورة وكل ما له شكل ومقدار وحيز معين فلا بد له من مخصص خصصه به وبرهانه
انه ما من جسم الا ويعلم بالضرورة انه يجوز ان يكون على مقدار اكبر او اصغر مما هو عليه اما
متناهيا او متناسبا واذا كان كذلك فلا بد له من مخصص خصصه بما خصص به والا كان احد
الجائزين واقعا من غير مخصص وهو محال الطريق الثاني ان جواهر العالم اما ان
يكون مجتمعة او متفرقة او مجتمعة ومتفرقة معا او لا مجتمعة ولا متفرقة او البعض مجتمعا
والبعض متفرقا لا جائز ان يقال بالاجتماع والافتراق معا ولا بانها غير مجتمعة ولا متفرقة معا
اذ هو خلاف الاجماع فلم يبق الا احد الاقسام الاخر واي قسم منها قدر امكن ان يقع على
الاجسام على خلافه فيكون ذلك جائزا لها ولا بد لها من مخصص خصصها به لما تقدم في الطريق
الاول واما ان المقدمة الثانية وهي ان كل مفتقر الى المخصص محدث فهو ان المخصص
لا بد وان يكون فاعلا مختارا وان يكون ما خصصه حادثا لما تقدم في المسلك الاول يعني مسلك الامكان
فانه قد مر وسياتي ان شاء الله ما ذكرناه واذا ثبت ان الجواهر والاجسام لا تخلو عن الحادث فتكون اجزاء العالم حادثة
حادثة واذا ثبت اجزاء العالم من الجواهر والاجسام حادثة فالاعراض كلها حادثة ضرورة
عدم قيامها بغير الجواهر والاجسام والعالم لا يخرج عن الجواهر والاعراض فيكون حادثا
قال الآمدي وهذا المسلك ضعيف ايضا اذ لقائل ان يقول المقدمة الاولى وان كانت
مسلمة غير ان المقدمة الثانية وهي ان كل مفتقر الى المخصص محدث ممنوعة وما ذكروه
في تقريرها باطل بما سبق في المسلك الاول وبتقدير تسليم حدوث ما اشير اليه من
الصفات فلا نسلم ان يكون الجواهر والاجسام حادثة لجواز ان يكون هذه الصفات
متعاقبة

متعاقبة عليها الى غير النهاية الا بالالتفات الى ما سبق في بيان امتناع حوادث متعاقبة
لا اول لها وحال لا تربيه فيلتحق هذا المسلك بما قبله من مسلك الحركة والسكون اذا
يفتقر الى ما يفتقر اليه ذاك من غير عكس اذ ذاك لا يفتقر الى بيان امتناع حوادث متعاقبة
وقد عرف ما فيه وهذا يزيد بافتقاره الى بيان ان الجسم لا يخلو عن صفات حادثة
غير الحركة والسكون وهذا قال به جمهور العقلاء وهذا مبني على مقدمات على انه لا بد له
من قدر او اجتماع وافتراق وان ذلك لا يكون الا بمخصص وان كل ما لا بد له من مخصص فهو
محدث اما المقدمة الاولى فجمهور العقلاء سلموا انه لا بد له من قدر واما كونه لا بد له من اجتماع
وافتراق فهو مبني على مسئلة الجوهر الفرد واكثر العقلاء من طوائف المسلمين وغيرهم ينكرون الجوهر الفرد
والقول بتركب الجسم من المادة والصورة باطل ايضا فالقول بان ما لا يكون [illegible] ينتهي الى
مخصص [illegible] وذلك ان القدر صفة من صفات ذي القدر كلونه وكونه
وسائر ما يمكن ان يتصف به الجسم من الحس والعلم والقدرة والكلام والسمع والبصر وغير ذلك
وان [illegible] ما يختص بالاحياء من هذه الصفات وشرط ما يشترك فيه الحي وغيره كالالوان
والقدر والطعم والريح [illegible] يمكن ان يكون قدره على خلاف ما هو عليه [illegible]
ان يقول كل موصوف يمكن ان يكون موصوفا بخلاف صفته [illegible] على غير ما يعلم من
الموجودات التي لها اقدار وصفات [illegible] على خلاف اقدارها [illegible] ان يكون
على خلاف صفاتها مثل القدر من الصفات ولهذا لما تكلم [illegible] في مفهوم الصفة لقوله صلى الله عليه وسلم
في الابل السائمة الزكاة تكلم بعضهم في مفهوم القدر لقوله اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث فان
اخرون القدر من جملة الصفات ولهذا كان مما احتج به من احتج من اهل الكلام على [illegible]
في مسئلة حدوث العالم ان العالم له صفات واقدار يمكن ان يكون على خلافها فهو مفتقر الى المخصص
لان العالم ممكن بالاتفاق والمخصص لا يكون موجبا بالذات وقد سلك هذه الطريقة ابو المعالي
في النظامية فسالكوا هذه الطريقة ومنازعوهم لم يفرقوا بين القدر وسائر الصفات

كالحرارة والصلابة والهشاشة والملاسة [illegible] مع [illegible]

وكل ما كان كذلك فهو محدث فالعالم محدث اما المقدمة الاولى فقد استدل الاصحاب
منها على تعيين الاول انهم قالوا كل جسم من اجسام العالم فهو متناه وكل متناه فله شكل معين
ومقدار معين وحيز معين اما المقدمة الاولى فلما سبق تقريره واما المقدمة الثانية
فلان كل جسم متناه فلا بد له من مقدار معين وان يحيط به حد واحد كالكرة او حدود كالمضلع
وهو المعنى بالشكل وان يكون في حيز بحيث يمكن ان يشار اليه بانه هاهنا او هناك وهذا كله معلوم
بالضرورة وكل ما له شكل ومقدار وحيز معين فلا بد له من مخصص خصصه به وبرهانه
انه ما من جسم الا ويعلم بالضرورة انه يجوز ان يكون على مقدار اكبر او اصغر مما هو عليه اما
متيامنا عنه او متياسرا واذا كان كذلك فلا بد له من مخصص خصصه بما خصص به والا كان احد
الجائزين واقعا من غير مخصص وهو محال الطريق الثاني ان جواهر العالم اما ان
تكون مجتمعة او متفرقة او مجتمعة ومتفرقة معا او لا مجتمعة ولا متفرقة او البعض مجتمعا
والبعض متفرقا لا جائز ان يقال بالاجتماع والافتراق معا ولا انها غير مجتمعة ولا متفرقة معا
اذ هو ظاهر الاحالة فلم يبق الا احد الاقسام الاخر واي قسم منها قدر امكن في العقل فرض
الاجسام على خلافه فيكون ذلك جائزا لها ولا بد لها من مخصص خصصها به لما تقدم في الطريق
الاول واما بيان المقدمة الثانية فهو ان كل مفتقر الى المخصص محدث فهو ان المخصص
لا بد ان يكون فاعلا مختارا وان يكون ما خصصه حادثا لما تقدم في المسلك الاول يعني مسلك الامكان
اجزاء العالم وانه قديم وسيأتي ان شاء الله ما ذكر فيه واذا ثبت ان الجواهر والاجسام لا تخلو عن الحادث فتكون
حادثة واذا كانت اجزاء العالم من الجواهر والاجسام حادثة فالاعراض كلها حادثة ضرورة
علمنا بافتقارها الى الجواهر والاجسام والعالم لا يخرج عن الجواهر والاعراض فيكون حادثا
قال الامدي وهذا المسلك ضعيف ايضا اذ لقائل ان يقول المقدمة الاولى وان كانت
مسلمة غير ان المقدمة الثانية وهي ان كل مفتقر الى المخصص محدث ممنوعة وما ذكر في
تقريرها باطل بما سبق من المسلك الاول وبتقدير تسليم حدوث ما اشير اليه من
الصفات فلا يلزم ان تكون الجواهر والاجسام حادثة لجواز ان لا تكون هذه الصفات
متعاقبة

متعاقبة عليها الى غير النهاية الا بالالتفات الى ما سبق في بيان امتناع حوادث متعاقبة
لا اول لها قال لرسميه على هذا المسلك اضعف من مسلك الحركة والسكون ولهذا
يفتقر الى ما افتقر اليه ذاك من غير عكس اذ ذاك لا يفتقر الى بيان امتناع حوادث متعاقبة
وهذا يفتقر اليه وهذا يزيد باحتياجه الى بيان ان الجسم لا يخلو عن صفات حادثة
غير الحركة والسكون وهذا مما اتفق عليه جمهور العقلاء وهذا مبني على مقدمات على انه لا بد له
من قدر او اجتماع وافتراق وان ذلك لا يكون الا بمخصص وان كل ما لا بد له من مخصص فهو
محدث اما المقدمة الاولى فجمهور العقلاء سلموا انه لا بد له من قدر واما انه لا بد له من اجتماع
وافتراق فهو مبني على مسألة الجوهر الفرد واكثر العقلاء من طوائف المسلمين وغيرهم ينكرون الجوهر الفرد
والقول بتركب الجسم من المادة والصورة باطل ايضا القول بانه لا بد ما اكون ما له قدر يفتقر الى
مخصص فهذا فيه نزاع مشهور وذلك ان القدر صفة من صفات ذي القدر كلونه وكونه
وسائر ما يمكن ان يوصف به الجسم من الحس والعلم والقدرة والكلام والسمع والبصر وغير ذلك
وان صفاته نوعان منها ما يختص الاحياء بمثل هذه الصفات ومنها ما يشترك فيه الحي وغيره كالالوان
والقدر والطعم والريح واما القائل كل ذي قدر يمكن ان يكون قدره على خلاف ما هو عليه فان له
ان يقول كل موصوف يمكن ان يكون موصوفا بخلاف صفته فاذا عرضنا على عقولنا ما نعلم من
الموجودات التي لها اقدار وصفات فانا نجوز ان يكون على خلاف اقدارها لتجويزنا لها ان تكون
على خلاف صفاتها مثل القدر من الصفات ولهذا لما تكلم الفقهاء في مفهوم الصفة كقوله صلى الله عليه وسلم
في الابل السائمة الزكاة تكلم بعضهم في مفهوم القدر كقوله اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث فان
اخرون القدر من جملة الصفات ولهذا كان مما احتج به من احتج من اهل الكلام على البلاغة
في مسألة حدوث العالم ان العالم له صفات واقدار يمكن ان يكون على خلافها فهو مفتقر الى المخصص
لان العالم ممكن بالاتفاق والمخصص لا يكون موجبا بالذات وقد سلك هذه الطريقة ابو المعالي
في النظامية فيما كان هذه الطريقة وسائر الوجوه لم يفرقوا بين القدر وسائر الصفات

كالحرارة والصلابة والهشاشة والملاسة والخشونة مع الثقل والخفة

في امكان المقبول وعدمه والقدر المعين او مسالة الذات المعينه من الصفات
المطلقه كان صفاته المخصوصه اللهم ليس جنس القدر فان نفس الجسم التعليمي الذي
تقدر في الذهن لا يمكن عروضه الا وله قدر بمكن عروضه خاليا عن جميع الصفات
لانه عرض جسم شامل لجميع الاجسام فلهذا قدر مجردا عن جميع الصفات كالعرض
عدد مجرد عن جميع المعدودات وذلك انا نتخيله الانسان من الاجسام بعدد ونتخيله
لمثله للانسان والفرس والشجر والدار والمدينه والجبل ونحو ذلك ثم يمكن تخيله مع
عدم تخيل شي من صفاته كالوانه وغيرها ولا يمكن تخيله مع نفي قدره واختصاص جنس
الجسم بجنس القدر كاختصاص جنس الموصوفات بجنس الصفات واختصاص الجسم
المعين بقدره كاختصاصه بصفته المعينة وحقيقته المخصوصه وكل شي له حقيقة
تخصه وقدر وصفات تقوم به فهما فلا اثباتنا المقدار والحقيقه وصفات الجسم فقول
القايل كل ذي قدر يمكن ان يكون على خلاف ذلك القدر بمنزلة قوله كل موصوف يمكن وجوده على خلاف تلك
الصفات وهو ايضا بمنزلة قوله كل ما له حقيقه يمكن وجوده على خلاف تلك الحقيقه ولكن هذا
المقام يمكن ان يجعل حكم المقدار حكم سائر الصفات فلا فرق بين الحقيقه الموصوف وصفاته
اللازمه له من قدره وكيفيته حتى ان من سكنه فلهذا صح تقدير دون اختصاصه
بالنار والماء والهواء كلها لما كمساواتها في الخصوص اعطى ما يلزمها المقدار المعين فقال
ان امكن ان يقدر ان كل جسم يقبل من الصفات خلاف ما هو عليه وما ذكر كثيرة فهو ممكن ومحدث
فان هذا دليلا عاما لا اختصاص للقدر وان لم يكن كذلك فلا فرق بين القدر وغيره واجل الطرق
التي ذكرها الرازي وغيره في اثبات الصانع الاستدلال بامكان صفات الجسم اختلاف نظام لم يعرف
السالكون فيه فرق القدر وغيره ثم لقائل ان يقول قول القائل كل ذي قدر يمكن ان يكون اكبر او اصغر
او كل ذي وصف يمكن ان يكون بخلاف ذلك الوصف وجود لك ان يريد به الامكان الذهني او الخارجي
والفرق بينهما ان الامكان الذهني معناه عدم العلم بالامتناع وليس في ذهنه ما يمنع
ذلك والامكان الخارجي معناه العلم بالامكان في الخارج والانسان يقدر في نفسه اشيا

كثيرة يجوزها ولا يعلم انها ممتنعه ومع هذا فهي ممتنعة في الخارج لامور اخر فان اراد به
الامكان الذهني لم ينفعه ذلك لان غايته عدم العلم بامتناع كون تلك الصفه واجبه له وان
اراد به الامكان الخارجي فهو ان يعلم ان كل موصوف بصفه او كل ذي قدر يمكن ان يكون بخلاف ذلك
طالبناه به فان هذا الكلام لا نعلم صحته كليه فانه ليس الافراد ما لا يحصيه الا الله تعالى وليس
معه دليل يدل على امتناع ذلك في الخارج يتناول جميع هذه الافراد غايته انه راى بعض
الموصوفات والمقدرات يقبل خلاف ما هو عليه فقاس الغائب على الشاهد وهذا
من افسد القياس لاختلاف الحقائق ولان هذا ينعكس عليه فيقال له لم نر الا ما له صفه
وقدر فيقاس الغائب على الشاهد ويقال كل قائم بنفسه فله صفه وقدر وهذا الى المعقول
اقرب من قياسهم فان هذا لا يعلم انتقاضه واما قول القائل كل ما له صفة وقدر يقبل خلاف
ذلك فلا يعلم اطراده فان القياس الذي لا يعلم انتقاضه من القياس الذي لا يعلم اطراده
والناس متفقون على انهم لم يروا موجودا الا له صفه وقدر وليسوا متفقين على ان كل ما
رأوه يمكن وجوده على خلاف صفاته وقدره مع تفاضل حقيقته التي هو بها هو مع استحالة حقيقته
واستحالة قدره وصفته اولى ثم ان ما شاهدناه من السموات انما نعلم جواز كونها على خلاف
هذه الصفات بادلة منفصلة لا نعلم ذلك ضرورة ولا حسا ولهذا نازع في ذلك كثير من العقلاء
الذين لا يحصيهم مدعي معين بل علماء بعضهم عن بعض ولو كان هذا الجواز معلوما بالضرورة لم ينازع
فيه طوائف العقلاء الذين لم يتواطؤا على قول بل يجحد الضروريات ثم يقال هذا معارض
بالحقائق في نفسها وصفاتها اللازمة لها فانه يمكن ان يقال كل موجود له حقيقة تخصه يمتاز
بها عن غيره واختصاص ذلك الموجود بتلك الحقيقه دون غيرها من الحقائق مفتقر الى مخصص
ومن المعلوم بالضرورة انه لا بد من موجود واجب بنفسه قديم ومن موجود ممكن محدث فانا نشاهد
حدوث الحوادث والمحدث لا يحدث بنفسه والمحدث لا بد له من محدث والعلم بهذا ضروري
ان طبيعة الممكن لا توجب وطبيعة المحدث لا تكون الا بقديم فاذا كان من الموجودات مفتقر الى

قديم ومحدث وواجب وممكن فمن المعلوم انهما يشتركان في مسمى الوجود والماهية والذات
والحقيقة ونحو ذلك ويختص الواجب بما لا يشركه فيه غيره بل من المعلوم بالضرورة ان الواجب
له حقيقة تخصه لا يشركه فيها غيره وان كل محدث يفتقر الى محدث مباين له اسمه حقيقته
الواجب بنفسه الى مخصص مباين له ولا يكون في الموجودات قديم ولا واجب فيلزم حدوث
الحوادث بلا محدث ووجود الممكنات بلا واجب وهذا مما يعلم فساده بالضرورة بل لم يقل به
احد بل غاية الدهري المعطل الجاحد ان يقول العالم قديم واجب الوجود بنفسه لا يقول انه ممكن محدث
ليس له مبدع وإذا قال الدهري ان العالم واجب الوجود بنفسه لزمه ان الواجب بنفسه مختص عن غيره
بصفات لا يشركه فيها غيره فالحوادث من الحيوان والنبات ونحو ذلك كلها تفتقر الى ما هو موجود
واجب بنفسه له حقيقة يختص بها عما سواه من غير مخصص مباين له حقيقة تلك الحقيقة
ومن قال ان واجب الوجود هو الوجود المطلق بشرط الاطلاق او لا بشرط فقال له هذا القول
وان كان فساده معلوما بالاضطرار فهو ينافيه وهو مستلزم انه مختص عن غيره بما يخصه
وذلك لان المطلق لا يوجد في الخارج مطلقا ولا يوجد الا معينا مشخصا فإذا قيل هو موجود واجب
مقيد بالوجوب فلم يبق مطلقا وان قال ليس بواجب مقيد بسلب الوجوب فلم يكن مطلقا وان ادعى
وجود موجود لا واجب ولا غير واجب لزم رفع النقيضين جميعا وهو من اظهر الامور الممتنعة
ثم انه يمتنع ان يكون مبدأ لغيره ويكون فاعلا ومعبودا ومقصودا وعاشقا ومعشوقا
وعشقا ونحو ذلك من الامور المقيدة المخصصة التي يمتاز بها عن غيره وان يكون وجودا مطلقا
ثم ان قال هو مطلق لا بشرط لزمه ان يصدق حمله على كل موجود كما ان الحيوان المطلق
لا بشرط يصدق حمله على الانسان والفرس وغيرهما من الحيوانات وهذا مما يعلمه جميع العقلاء
فيلزم ان يكون كل موجود واجب الوجود ان كان واجب الوجود هو الوجود المطلق
لا بشرط كما يقوله الصدر القونوي والملاحدة وهذا باطل بالحس والعقل وان قال مطلقا لا بشرط
كقول بعض الملاحدة لكن يمنع ترفع عنه النقيضين فهم يرون ان المطلق بشرط
الاطلاق لا يكون الا في الاذهان لا في الاعيان ثم يلزمهم ان الوصف بالوجوب والالوهية علم والا فالكل
ونحو ذلك

ونحو ذلك والمطلق لا بشرط ليس فيه اختصاص ولا امتياز وان قالوا المطلق بشرط سلب
سائر الامور الثبوتية عنه وهو الموصوف بالسلوب والاضافات دون الاثبات
كما يقوله ابن سينا وطائفة فهذا مع انه باطل من وجوه ليس هو مطلقا بل موجود مقيد
بقيود سلبية واضافية وذلك يخصصه ويمتاز به عن سائر الموجودات فلا يعقل قط موجود
واجب ولا ممكن الا وهو مختص بما يتميز به عن سائر الموجودات على اي وجه قدر فهذا الاختصاص الذي
يخصه يجب ان يكون له مخصص من خارج امتنع ان يكون واجب الوجود موجودا بنفسه وان يكون
حقيقته من الحقائق موجودة بنفسها وان يلزم وجود واجب لم يلزم التناقض
والدور والتسلسل الممتنعان فإنه إذا افتقر كل مختص الى مباين يخصه فذلك الثاني اما ان
يفتقر الى مخصص او لا فإن لم يفتقر انتقضت القضية الكلية وهو المطلوب وان افتقر الى
الاول لزم الدور القبلي وان افتقر الى غيره لزم التسلسل في العلل وكلاهما ممتنع ولو قدر انه يلزم
الدور المعي وهو ان يكون كل من المختصين موجودا مع الآخر فيقال فكل منهما مختص بما هو
موصوف به مما اختص به نفسه عن ما اختص به الآخر فيلزم ان يكون هذا الاختصاص بالقول
من ذلك الاختصاص بالقول في الاول وبالجملة اختصاص الشيء بما هو عليه من حقيقته واختصاصه
بنفسه ووجوده وصفاته لا يفتقر الى فاعل فإن هذا مما يقول العاقل كل محدث فله محدث مباين له
لم يقل كل موجود فله من يوجده مباين وكل حقيقة فلا بد لها من مخصص مباين لها وذلك انه نفسه
فلا بد من شيء مباين ومن هذه الامور الاذهان الذهن ان يقدر على خلاف ما هو عليه
ويجوز امكان تقدير ذلك في الذهن لا يوجب امكان ذلك في الخارج ولهذا طائفة من اهل
الجدل الباطل والحكمة المموهة يستدلون على امكان الشيء في الخارج بامكانه في الذهن
ويوجد مثل ذلك في كلام كثير من اهل الكلام والفلسفة والرازي والآمدي يحتجون يستعملون
ذلك كثيرا كما استدل الرازي وغيره على امكان وجود موجود لا مباين للعالم ولا مجانب بان قالوا
القسمة العقلية تقتضي ان كل موجود فاما مباين لغيره واما محايث له واما لا مباين ولا
محايث او كل موجود فاما داخل في غيره واما خارج عنه واما لا داخل ولا خارج ويجعلون

مثل هذا التقسيم دليلاً على إمكان كل من الأقسام في الخارج وقد يمثلون ذلك بما إذا قلنا
هو بين أنسد الكلام فإن هذا بمنزلة قول القائل كل موجود فإما أن يكون قائماً بنفسه أو قائماً بغيره
والقائم بغيره إما أن يكون قائماً بنفسه أو بما يقوم بغيره وإما أن لا يكون قائماً بنفسه ولا بغيره فإن هذا
لا يقتضي إمكان موجود لا قائم بنفسه ولا بغيره بل هذا مما يعلم امتناعه بالضرورة وأكثر
العقلاء على امتناعه ومثله أن يقال كل موجود إما قديم أو محدث أو لا قديم ولا محدث ومثله
كل موجود إما واجب أو ممكن أو لا هذا ولا هذا وكل موجود إما خالق أو مخلوق وإما لا خالق ولا
مخلوق ومثله إما عالم أو جاهل أو لا عالم ولا جاهل ومثله إما حي أو ميت أو لا حي ولا ميت فهذه
التقسيمات وأمثالها لا تدل على إمكان كل قسم منها ولا على وجوده في الخارج باتفاق
العقلاء بل العقلاء متفقون على أن الموجود إما واجب وإما ممكن وإما قديم وإما
محدث وإما قائم بنفسه وإما قائم بغيره فأما تقسيم كل قائم بنفسه إلى الحي والميت
والعالم والجاهل والقادر والعاجز فهو أيضاً صحيح عند جماهير العقلاء وهو قول
المثبتة لأسماء الله الحسنى وهو أنه حي عالم قادر وأما من خرج من الجهمية والباطنية الغلاة منهم
فلا يسمونه بشيء من الأسماء الحسنى التي سمى بها نفسه [illegible] ولا يقولون هو
ولا موجود أو لا ذلك من علمهم بلزوم التشبيه بغيره من الأشياء والموجودات والملاحدة
الفلاسفة سواء مشهور على قول القائل إما أن يكون حياً أو ميتاً أو عالماً أو جاهلاً وقادراً
أو عاجزاً أو سميعاً بصيراً أو أعمى أصم فإن هذا عندهم ليس تقابل العلم والملكة لا تقابل
السلب والإيجاب والفرق بينهما أن الأول سلب الشيء عما من شأنه أن يكون متصفاً
به كسلب الحياة والسمع والبصر والعلم عن الحيوان فإنه قابل لذلك فإذا سلب عنه
لزم أن يكون ميتاً أعمى أصم جاهلاً وأما الجماد فإنه لا يقبل الاتصاف بذلك فلا يقال
فيه حي ولا ميت ولا عالم ولا جاهل ولا سميع بصير ولا أعمى أصم قال الرب سبحانه
وقد بسطنا الكلام على هذه الشبهة وأن الآمدي وأمثاله عجزوا عن حلها

بل اعترفوا بوروده وبينا الجواب عنه وذلك من وجوه أحدها أن ما لا يقبل الاتصاف بصفات
الكمال أنقص مما يقبل الاتصاف بصفات الكمال والحي الجاهل الأعمى الأصم بقبوله للعلم
والسمع والبصر أكمل من الجماد الذي لا يقبل ذلك فإذا كان ما ذكروه يمنع كون الواجب يقبل صفات
الكمال ولا يتصف بها فلأن يمتنع كونه لا يقبلها بطريق الأولى والثاني أن كل صفة من صفات
الكمال إذا لم يستلزم نقصاً فالواجب أولى بها من الممكن واتصافه بها أولى من الممكن
لأنه أكمل ولأن كل كمال حصل للممكن فهو من الواجب وهم يسلمون أن كل كمال حصل للمعلول
فهو من علته والعلة أولى بذلك الثالث أنه إذا أمكن اتصاف الرب سبحانه
فهو واجب له لامتناع توقف شيء من صفاته على غيره الرابع أن نفي هذه الصفات
نقص وإن لم يسم جهلاً وصمماً وعمى الخامس أن ما ذكروه من الفرق بين السلب
والإيجاب والعدم والملكة فتسمية هذا ميتاً دون هذا اصطلاح لهم وإلا فالله
قد سمى الجماد مواتاً في مثل قوله تعالى والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئاً وهم يخلقون
أموات غير أحياء وفي قوله تعالى وآية لهم الأرض الميتة وأمثال ذلك فإذا كان قد علم أنه لا بد
من موجود بنفسه مختص بخصائص لا يشركه فيها غيره والاحتجاج فيها إلى البيان
لكن يتوهم المتوهم أن كل محدث فلا بد له من محدث ليس له [illegible] من جنس قوله
صلى الله عليه وسلم يأتي الشيطان أحدكم فيقول من خلق كذا من خلق كذا حتى يقول من خلق الله فإذا وجد أحدكم
ذلك فليستعذ ولينته فإن الوسواس الباطل الشيطاني لا ينقطع عند حد الموجود الواجب
القديم الخالق وهذا المقام ضل فيه طوائف من الناس صاروا يثبتون ما يجب إثباته لله تعالى
من الصفات لعلمهم بموجب اختصاصه بذلك ثم إنهم يتناقضون في المعرفة ويقولوا
من كونه عالماً قادراً وكونه متكلماً مريداً فإن العلم عام المعلوم فإنه سبحانه بكل شيء عليم وعلى كل
شيء قدير والكلام خاص فإنه يتكلم بشيء دون شيء فإنه لا يتكلم إلا بالصدق والإرادة خاصة
فإنه مريد شيئاً دون شيء لا يريد إلا ما علم أن يكون فعلم الناس هنا الأمر كذلك

لكن ما الموجب للتكلم ببعض الكلام دون بعض ولارادة بعض الامور دون بعض فلا بد
من سبب يوجب التخصيص ولا بد حينئذ ان يكون هو المخصص فقالوا القادر المختار
يرجح احد مقدوريه على الاخر بلا مخصص فقال لهم هذا امتنع بطلانه يوجب ما قلتم
ما قلتم قلتم لا بد للتخصيص من مخصص ثم قلتم كل الممكنات تخصيصه يوجد بدون مخصص
بل يرجح المرجح احد المتماثلين على الاخر من غير مخصص فاذا جوزتم في الممكنات وجود
المخصصات بدون مخصص مع ان نسبة القادر اليها نسبة واحدة فالموجود بنفسه
اولى ان يستغني عن مخصص لما اختص به من ذاته وصفاته وذلك انه من المعلوم
ان وجود ذاته وصفاته اولى من وجود مفعولاته فاذا جوزتم ان يكون تخصيصا
لمفعولاته المختصة بحقيقة وقدر وصفة بلا تخصيص اصلا فتجويزكم ان يكون ذاته
المختصة الواجبة مستغنية عن الافتقار الى مخصص بطريق الاولى وهذا لا ينعكس فانه اذا
قيل ان افعاله تفتقر الى مخصص لم يلزم ان تكون ذاته مفتقرة الى مخصص فان ذاته واجبة
الوجود مستغنية عن الافتقار الى سبب بخلاف مفعولاته فانها مفتقرة الى سبب
وما افتقر الى فاعل جاز ان يقال هو مفتقر الى مخصص بخلاف ما لا يفتقر الى فاعل فانه لا يجب
ان يفتقر الى مخصص فاذا قيل ما افتقر الى سبب او ما افتقر الى فاعل او ما افتقر الى محل افتقر
الى مخصص وما لم يفتقر الى شيء من ذلك لم يفتقر كان هذا كلاما معقولا بخلاف ما اذا قيل
المفتقر الى الفاعل لا يفتقر الى مخصص والغني عن الفاعل يفتقر الى مخصص فان هذا باطل
فهذه المعارضة الجهمية المعتزلة من نفي افتقار الافعال الى مخصص واثبات
افتقار الذات الى مخصص [illegible] التكافؤ واصلها من قول الفلاسفة الذين يثبتون معلولات
مختلفة مع حدوث كثير منها ويقولون ان مبدعها مجرد وجود بسيط لم يخصه
بصفات يستلزم اختصاصه بما يتميز به عن سائر الموجودات ويقولون مع ذلك الاختصاص
لا بد له من مخصص مباين له ثم العلم [illegible] من العموم [illegible] القدرة وفي القدرة من العموم ما
ليس في الارادة والمتفلسفة نفوا الاختصاص حتى اثبتوا وجودا مطلقا مجردا ثم اثبتوا له

من اللوازم ما يوجب الاختصاص بل لزومه وجودا واجبا وذلك يمنعه عن الوجود الممكن
وجعلوه عاقلا ومعقولا وعاشقا ومعشوقا ونحو ذلك ما يوجب اختصاصه عما ليس موصوفا بها
من الجمادات وفي الواحد عندهم العالم المختص بما له من الصفات والامور من غير موجب
للتخصيص فهل في الوجود اعظم من هذا التناقض وهو ان يكون وجود مطلق لا اختصاص
له يوجب كل اختصاص في الوجود وهو [illegible] رجل من رؤوس اهل الكلام الحوادث بلا سبب
حادث ثم يقولون الحوادث بلا حدث ويقولون التخصيصات في الموجودات بلا مخصص اصلا
وهو شبيه بقول من يجعل الممكن الذي ليس من نفسه وجود يوجد بلا واجب بنفسه ومن
[illegible] هؤلاء الكلابية من يعطل الامور يثبت صفات معدودة يحصرها ويجعل لها خصائص
ثم يطلب المخصص بعين تلك الصفات ولهذا كان منتهى من سلك هذا السبيل الى ان يثبت وجودا
مطلقا [illegible] وذلك ان كل موجود مختص بما هو من خصائصه سواء
كان واجبا ام ممكنا فطلب الامر ما مطلقا لا اختصاص له يستلزم [illegible] عن طلب ما هو
ممتنع لذاته من صفات الواجب بذلك بل يوصف بصفة الممتنع لذاته وهذا نهاية قول من هو
الجمع بين النقيضين بقول من يقول من متصوفتهم انه يجوز الجمع بين النقيضين ولهذا يثبت في الكشف
ما يناقض صريح العقل والشهرستاني لما اعتمد في مناظرته للقائلين بالعلو والمباينة
والصفات الفعلية ونحو ذلك هو لا اورد على نفسه من اللوازم ما عرف معه بالحيرة فلما
احتج بان الاختصاص بالقدر يقتضي مخصصا والاختصاص بالجهة يقتضي مخصصا فان
قيل لم [illegible] بقول العدد الذي اختص به نهاية وحدا واختص له انه بلا احتياج
الى مخصص بخلاف مقادير الخلق فانها احتاجت الى ذلك لانها حادثة وذلك لان الجواز
في الحايزات انما يعرف بفعل الله عليها فاذا [illegible] المقادير المخلوقة بقدر [illegible]
جوازها واحتياج الجواز الى مرجح فاذا لم يكن موقفا للبارئ تعالى قادر يقدر عليه لم يكن اثبات
الجواز [illegible] لا احتياج له [illegible] اتفقنا على ان الصفات ثابتة ازلية واحتيج له على
[illegible] العدد [illegible] انه يوجد صفة اخرى فان قلتم [illegible] الاختصاص بهذا العدد كذلك

نقول لا اختصاص بالحد المذكور فانه اذا عرف من مقدار في الصفات حدًا
ومقدار في الذات حدًا وان علم جائز ان يوجد صفة اخرى فما الموجب لانحصار
في هذا العدد والحد فيحتاج الى مخصص خاص ثم قال ثم قلنا المقادير منحصرة بها
فقادير طولا وعرضا وعمقا لا اختلف فيها هذا ولا غايتها في بطرق الجواز العقلي اليها واستدعا
مخصص فعال له وهذا الذي قلته هو اول المسئلة فان المقادير منحصرة في
لا وجود لها في الخارج كان الصفات والذوات منحصرة لا وجود لها في الخارج
وانما يوجد في الخارج ذات مخصوصة بصفاتها المخصوصة فالقول فيما اختص به من
المقدار كالقول فيما اختص به من سائر الصفات وما اختص به من الحقيقة
الموصوفة بتلك الصفات ثم قال فاما الصفات والحصار فيها فانما معنا اختلف
جواب الاصحاب عنه بوجوه منها انهم منعوا اطلاق لفظ العدد عليها فضلاً عن
الثمانية وقالوا قد دل الفعل بوقوعه على كون الفاعل قادرًا وباختصاصه ببعض الجائزات
على كونه مريدًا وباحكامه على كونه عالمًا وعلم بالضرورة ان الفعل [illegible] وورد في الشرع
اطلاق العلم والقدرة والارادة ولا مدلول سوى ما دل الفعل عليه او ورد في الشرع
اطلاقه ولهذا اقتصرنا على ذلك ولو سئل هل يجوز ان يكون له صفات اخر اختلف الجواب
عنه فقيل لا يتطرق اليه الجواز فانا لم نثبت الصفات الا بدليل الفعل والفعل ما دل
الا على ذلك وقيل يجوز عقلاً الا ان الشرع لم يرد به فنتوقف في ذلك ولا نضر الاعتقاد اذا
لم نرد به تكليف قال [illegible] منها انهم فرقوا في الشاهد بين الصفات الذاتية التي
يلتئم منها حقيقة الشيء وبين المقادير العرضية التي لا مدخل لها في تحقق حقيقة الشيء
فان الصفات الذاتية لا تثبت للشيء مضافة للفاعل بل لذاته من غير سبب والمقادير
العرضية تثبت للشيء مضافة الى الفاعل فان جعلها له بسبب ومنها انه لو قدر
صفة زائدة على الثمان لم تخل اما ان يلزم صفة مدح وكمال او صفة ذم ونقصان فان كان
صفة كمال فعدمها في الحال نقص وان كان صفة نقص فعدمها واجب واذا بطل

الثمان تعين انه لا يتصف بزيادة على الثمانية قال ويترتب على ما ذكرناه هل يجوز ان
يكون للبارئ تعالى اخص صفة لا ندركه ويترتب على هذا السؤال والسؤال الاول قال السائل
الاول سال هل يجوز ان يزيد صفاته على الصفات الثمانية السائل الثاني سال هل له وصف احضع
يميز به عن المخلوقات واختلف جواب الاصحاب عنه فقال بعضهم ليس له اخص وصف
ولا يجوز ان يكون لانه بذاته وصفاته يتميز عن ذوات المخلوقات وصفاتها فرجحنا ان ذاته واحد
لها [illegible] ولا يقبل الانقسام فعلاً ووهمًا بخلاف ذوات المخلوقات وصفاته غير
متناهية في التعلق بالمتعلقات ولو كان العرض يتحقق اخص وصف يقع التمييز
فقد وقع التمييز بما ذكرناه فلا اخص سوى ما عرفناه وقال بعضهم بل له اخص وصف
الالهية لا ندركه وذلك ان كل شيئين لها اخصان معقولان بهما يتمايزان فاخص وصفيهما
وجميع ما ذكرنا من الاحدية والبقاء وابقاء الانقسام للذات لا مانع للمعلوم الصفات كل ذلك
سلوب وصفات نفي والنفي لا يميز الشيء عن الشيء بل لا بد من صفة ثابتة بها يقع التمييز
والامر يقع الحقيقة [illegible] ثم اذا ثبت اخص الوصف فهل يجوز ان يدرك قال الامام الحرمين
لا يجوز ان يدرك اصلا وقال بعضهم يجوز ان يدرك وقال ضرار بن عمرو يدرك ذلك عند
الرؤية بحاسة سادسة [illegible] المسئلة من مجاز العقول ومسور الاختصاص مجاز العقول
فقال هذا وما اشبهه هو الذي يقال في هذا المقام [illegible] بعض
والبعض لا يوفق بين الصفة والقدرة [illegible] علم [illegible] ذكر [illegible] احكام
لما ذكره ليس فيه جواب عن الالزام والمعارضة فانهم عارضوه بما ثبت صفات
متعلقات سواء كانت متماثلة وكثرت او قلت وان اختصاص الصفات بعدد من الاعداد
كاختصاص الذات بقدر من الاقدار واذا كان المسمى لا يسمى ذلك عددًا فنازعه لا في المسمى
الا حدًّا وليس الكلام في الاطلاقات اللفظية بل في المعاني العقلية وما ادعى
ذلك سوى النفي يثبت [illegible] العلم به لا يصرف السؤال [illegible] الا ان يثبت المثبت صفات

لا نهاية لعددها وهذا منقوض على من يقول انه يوجد ما لا نهاية له والا فاذا
اثبتت الصفات متناهية كانت المعارضة متوجهة سواء عرف عددها ام لم يعرف
ويفرق من يفرق بين الصفات الذاتية والعرضية بان هذه تفتقر الى فاعل دون الاخرى
لا يصح لان هذا انما يجيء على قول من يقول الماهيات غير مجعولة كما يقول ذلك من يقوله
مجعوله لم
من المتفلسفة ونحوهم والا فاهل السنة وجمهور العقلاء متفقون على ان حقائق جميع
المخلوقات مخلوقة مصنوعة بل ليس لها حقيقة في الخارج الا ما هو موجود في
الخارج وما سوى ذلك فانما هي الصورة العلمية وما في الاذهان من ذلك فالله هو
الذي جعله فيها فان الله سبحانه هو الذي خلق فسوى فقول الصفات الذاتية لا تثبت
للشيء مضافة الى الفاعل قول باطل بل صفة كل موصوف مخلوق مضافة الى الله
تعالى فانه خالق كل موصوف بصفاته وليس في المخلوق شيء لا من ذاته ولا من صفاته
الا والله خالقه ومبدعه وايضا فكل صفة لازمة لموصوفها لا يكون الموصوف الا بها
فان كان مفتقرا الى الفاعل فالفاعل [illegible] يجعله بصفاته وان كان غنيا عن الفاعل
استغنى بصفاته عن الفاعل وتسمية اهل المنطق لبعضها ذاتيا ولبعضها
عرضيا لازما اشتراكها في هذا الحكم وقول القائل لو قدر صفة من الله على الامتياز لكان جهة
كمال ونقصا انما يتبين فيما زاد على الثمانية فهذا الاعتراض المعارض يقوي معارضته
فان تخصيص الصفات باثبات [illegible] دون ما زاد وتخصيص بقدر دون قدر
فان ذلك يحتاج الى مخصص سواء قيل للموصوف فالسؤال قائم وان قال ان الله
الصفات على هذا الوجه من لوازم الذات لا تفتقر الى موجب غير الذات قيل له فهذا
مورد النزاع وبطل ما ذكرته من ان اختصاص كل موصوف بصفاته مفتقر الى
المخصص منفصل عنه الوجه الثاني ان ما ذكره من الكلام في اختصاص

هو ايضا لازم كما ان ما ذكر في الصفات لازم فان هذا معارضة بالاختصاص بالحقيقة
نفسها وذلك معارضة باختصاصها ببعض الصفات دون بعض وبعدد من الصفات
دون ما زاد وسواء قيل باثبات اخص وصف ام لم يقل فانه لا بد من حد تتميز به نفسها
عما سواها الوجه الثالث ان يقال اهل الاثبات للصفات لهم فيما زاد على
الثمانية اقوال معروفة احدها اثبات صفات اخرى كالرضى والغضب والوجه
واليدين والاستواء وهذا قول ابن كلاب والحارث المحاسبي وابي العباس القلانسي
والاشعري وقدماء اصحابه كابي عبد الله بن مجاهد وابي الحسن الطبري وهو
قول ابي بكر بن فورك وقد حكى اجماع اصحابه على اثبات الصفات الخبرية كالوجه
واليد وهو قول ابي القاسم القشيري وابي بكر البيهقي والقاضي ابي يعلى وابن عقيل والشريف
ابي علي وابن الزاغوني والتميمي والقاضي ابي بكر بن الطيب فهو قول سائر المنتسبين
الى السنة والحديث وليس للاشعري [illegible] واثبات صفة الوجه واليد والاستواء وتاويل
نصوصها قولان بل لم يختلف قوله انه تثبت ولا يتوقف ولا يبطل تاويلات من نفاها ولكن
ابو المعالي واتباعه نفوا هذه الصفات ثم لهم في التاويل والتفويض قولان فاول قولي ابي المعالي
التاويل كما ذكره في الارشاد وآخرهما التفويض كما ذكره في الرسالة النظامية وذكر
اجماع السلف على المنع من التاويل وانه محرم وقد عد القاضي ابو بكر في التمهيد والابانة له
الصفات القديمة خمس عشرة صفة ويسمون هذه الصفات الزائدة على الثمانية الصفات
الخبرية وهو قول ائمة السنة من السلف كمحمد بن جرير الطبري وامثاله ولم يكن يظهر بين ائمة الصفاتية
عرف هذا القول حتى جاءت امور المعتزلة على نفيها [illegible] وظهر هؤلاء واصل هؤلاء انهم يثبتون
الصفات بالسمع وبالعقل بخلاف من اقتصر على الثمانية فانه لم يثبت صفة الا بالعقل
وقد سلك ابو اسحاق الاسفراييني بعضها بالعقل فاثبت صفة اليد بالعقل وبعضهم من المحققين

لا نهاية لعددها وهذا متنقض فاعله من يقول انه موجود ما لا نهاية له والا فاذا
اثبتا الصفات متناهية كانت المعارضة متوجهة سواء عرف عددها ام لم يعرف
وتعرض من فرق بين الصفات الذاتية والعرضية بان هذه يفتقر الى فاعل دون الاخرى
لا يصح لان هذا انما يجي على قول من يقول الماهيات غير مجعولة كما يقول ذلك من يقوله مجعولية لام
من المتفلسفة ونحوهم والا فاهل السنة وجمهورهم متفقون على ان خالق جميع
المخلوقات مخلوقة ومصنوعة بل الشيء له حقيقة في الخارج الا ما هو موجود في
الخارج وما سوى ذلك فانما هو الصورة العلمية وما في الاذهان مما ذكرنا لله هو
الذي جعلها بنفسها فالله سبحانه هو الذي خلق فسوى فقوله الصفات الذاتية لا تثبت
للشيء مضافة الى الفاعل قول باطل بل صفة كل موصوف مخلوق مضافة الى الله
تعالى فانه خلق كل موصوف بصفاته وليس في المخلوق شيء لا من ذاته ولا من صفاته
الا والله خلقه وابدعه وانما كل صفة لازمة لموصوفها لا تكون للموصوف الا بها
فان جاز ان يفتقر الى الفاعل فالفاعل جعله بصفاته وان جاز غنيا عن الفاعل
استغنى بصفاته عن الفاعل وتسمية اهل المنطق لبعضها ذاتيا ولبعضها
عرضيا لا يمنع اشتراكهما في هذا الحكم وقول القائل لو قدر صفة من الله قابل الجواز لجاز عليه
حال وهذا انما يسلمه من سار على التمانع وهذا الاصل المعارض لا يقوي معارضته
فلو خصص الصفات باثبات بعض دون بعض او زاد وبعض تخصيص بقدر وعدد
فان كل تخصيص يفتقر الى مخصص مباين للموصوف فالسؤال قائم وان قال القائل هذه
الصفات على هذا الوجه من لوازم الذات لا تفتقر الى موجب غير الذات قيل له فهكذا
مورد السمع وبطل ما دليلهم من ان اختصاص كل موصوف بصفات ومقدار يفتقر
الى مخصص منفصل عنه الوجه الثاني ان ما ذكره من الكلام في اختصاص

هو انما يلزم لما انها ما ذكره في الصفات الاول ان هذا معارضة باختصاص الحقيقة
ببعضها وذلك معارضة باختصاصها ببعض الصفات دون بعض وبعدد من الصفات
دون ما زاد وسواء قيل باثبات احد وصف او لم يقل فانه لا بد من ذات متميزة بنفسها
عما سواها الوجه الثالث ان قبال اهل الاثبات للصفات لهم فيما زاد على
الثمانية او السبعة اقوال معروفة احدها اثبات صفات اخرى كالرضى والغضب والوجه
واليدين والاستواء وهذا قول ابن كلاب والحارث المحاسبي وابي العباس القلانسي
والاشعري وقدماء اصحابه كابي عبد الله بن مجاهد وابي الحسن مهدي الطبري وهو
قول ابي بكر بن فورك وقد حكى اجماع اصحابه على اثبات الصفات الخبرية كالوجه
واليد وهو قول ابي القسم القشيري وابي بكر البيهقي والقاضي ابي يعلى وابي [illegible]
ابي علي وابن الزاغوني والتميمي والقاضي ابي بكر بن الطيب كما هو قول سائر المنتسبين
الى السنة والحديث وليس للاشعري نفسه في اثبات صفة الوجه واليد والاستواء وتأويل
نصوصها قولان بل لم يختلف قوله انه يثبتها ولا يقف فيها بل يبطل تأويل من نفاها ولكن
ابو المعالي واتباعه نفوها ثم لهم في التأويل والتفويض قولان فاول قولي ابي المعالي
التأويل كما ذكره في الارشاد وآخرهما التفويض كما ذكره في الرسالة النظامية وذكر
اجماع السلف على المنع من التأويل وانه محرم وقد عد القاضي ابو بكر في التمهيد والابانة له
الصفات القديمة خمس عشرة ويسمون هذه الصفات الزائدة على الثمانية الصفات
الخبرية وهذا قول الائمة السنة من السلف كمحمد بن جرير الطبري وامثاله ولم يكن يظهر بين الصفاتية
غير هذا القول حتى جاء من وافق المعتزلة على نفيها وفارق طريقة هولاء واصل هولاء انهم يثبتون
الصفات بالسمع وبالعقل بخلاف من اقتصر على الثمانية فانه لم يثبت منها الا بالعقل
وقد اثبت ابو اسحق الاسفرايني بعضها بالعقل فاثبت صفة اليد بالعقل و[illegible] من المحققين

صفة الحب والبغض والرضى والغضب بالعقل. القول الثاني قول من نفى
هذه الصفات كما ذكره الشهرستاني وغيره وهو أضعف الأقوال فإن من نفى إثبات الله
صفة عن ذلك لوجه انه لم ينصب عليها دليل لا يعلم ولم ينصب لا صفة له وكان المعتقد لنفي
باطله فإن دعوى المدعي انه لا بد أن ينصب الله تعالى على كل من صفاته دليلا باطل ودعواه
انه لم ينصب دليل الا العقل هو ايضا باطل فإن هذه الفاعلية امام فعله تحمل من المقاصد
والثالث قول الواقفة الذين يجوزون اثبات صفات زائدة لكن يقولون لم يقم عندنا
دليل على نفي ذلك ولا اثباته وهذه طريقة محققي من لم يثبت الصفات الخبرية وهذا
اختيار الرازي والآمدي وغيرهما وأما أهل السنة والحديث من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم
فيثبتون الصفات الخبرية لكن منهم من يقول انما تثبت بالقرآن والسنة المتواترة وما لم يقم
دليل قاطع على اثباته نفيناه كما يقوله ابن عقيل وغيره احيانا ومنهم من يقول بل تثبت بأخبار
الآحاد المتلقاة بالقبول ومنهم من يقول تثبت بالأخبار الصحيحة مطلقا ومنهم من يقول
يعطى كل دليل حقه فما كان قاطعا في الإثبات قطعنا بموجبه وما كان راجحا لا قاطعا قلنا
بموجبه ولا نقطع في النفي والإثبات الا بموجب القطع وإذا قام دليل يرجح أحد الجانبين ولله
بينا رجحان أحد الجانبين وهذا أصح الطرق وكثير من الناس قد يطعن في أحاديث
وآثار يتأولها او يقول هي مثل غيرها فاما ان يتأولها او يقول هي مثل غيرها من الأخبار ويكون باطلا
عند أهل الحديث ومن الأخبار ما يكون ظاهره ليس المراد به فلا احتياج الى دليل يصرفه عن
ظاهره ولكن يظن قوم أنه مفتقر الى تأويل كقوله الحجر الأسود يمين الله في الأرض فمن صافحه
وقبله فكأنما صافح الله وقبل يمينه هذا الخبر لو صح عن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن ظاهره أن الحجر
صفة لله بل هو صريح في أنه ليس صفة لله لقوله يمين الله في الأرض فقيده في الأرض ولقوله فمن صافحه
فكأنما صافح الله والمشبه ليس هو المشبه به وإذا كان نصا صريحا في أنه ليس صفة لله لم يحتج الى تأويل
يخالف ظاهره فلا احتياج فيه الى دليل منفصل ولا تأويل يخرج اللفظ عن موجبه ومقتضاه

وإذا كان كذلك فالمعارضة في الصفات ثابتة على كل قول من الأقوال الثلاثة إذ لا بد فيها
من اختصاص فإن كان كل مختص يفتقر الى مخصص فإنه يلزم افتقار صفات الله تعالى الى ما سواه
فإن لم يمنعه ثم رأيت أبا الحسن الآمدي قد ذكر هذا الدليل الذي ذكره الشهرستاني
وبين ضعفه في كتابه المسمى بغاية المرام في علم الكلام فقال في مسألة نفي العلو وتوابع
ذلك وقد سلك بعض الأصحاب في الرد على هؤلاء طريقا ثالثا فقال لو كان الباري تعالى مقدرا
بقدر مخصوص او صورة او هيئة محدودة لكان محتاجا بجهة سعرا بصفة حادثة في ذاته
لكان محدثا اذ العقل الصريح يقضي بأن المقادير مما يجوز في العقل تساويها فما من مقدار
وشكل مقدر في العقل الا ويجوز ان يكون مخصوصا بغير ما اختصاصه بما اختص به
من مقدار او شكل او غيره يستدعي مخصصا ولو استدعى مخصصا لكان الباري محدثا
قال الآمدي لكن هذا المسلك ضعيف وذلك انه وان سلم ان ما يعرض من المقادير والجهات
وغيرها ممكنة في نفسها وان ما وقع منها لا بد له من مخصص لكن لا يلزم ان يكون الباري
حادثا ان لو كان المخصص خارجا عن ذاته وبقي نفسه ولعل صاحب هذا القول يقول
وبعد ذلك فلا يلزم ان يكون الباري تعالى حادثا ولا محتاجا الى الغير اصلا فان قيل ان ما
اقتضاه بذاته ليس هو أولى من غيره لتساوي الجميع بالنسبة اليه فحكمه بالاقتضاء
هو محل الخلاف ولعل الخصم لا يسلم تساوي النسبة في جهة الاقتضاء الا انه يقدر ابدا لا
احد ما من هذه الممكنات ولا بطلانه ان من ذلك تعذر حصر الصفات فانه يحتمل ان يشتمل
الخصم مخصص هذه الصفات الثابتة للذات بمنهج اهل الحق في تخصيص سائر الممكنات
وبقدر الالزام ثم استدل على هذه المسألة بما هو اضعف من هذا وهو التماثل في ذلك
مسلم لكونه جوهرا والجواهر متماثلة وقد عرف ما في هذين الأصلين من النزاع بين الطوائف
والمعتزلة والآمدي نفسه قد أبطل قول من جعل الجواهر متماثلة وربما يعني بعرف

صفة الحب والبغض والرضى والغضب بالعقل القول الثاني قول من ينفي
هذه الصفات كما ذكره الشهرستاني وغيره وهو اضعف الاقوال فان غايته انه لو لم يكن لله تعالى
صفة عن ذلك لوجب ان ينصب عليها دليلا لا يعلم ولم ينصب دليلا يعلم به وكان المعتقد نفي
باطله فان دعوى المدعي انه لا بد ان ينصب الله تعالى على كل من صفاته دليلا باطل ودعواه
انه لم ينصب دليلا الا علم هو ايضا باطل فان هذه الغاية اثمام معلقه لما هو من المقاصد
والثالث قول الواقفة الذين يجوزون اثبات صفات زائدة لكن يقولون لم يقم عندنا
دليل على نفي ذلك ولا اثباته وهذه طريقة محققي من لم يثبت الصفات الخبرية وهذا
اختيار الرازي والامدي وغيرهما واما ائمة اهل السنة والحديث من اصحاب الائمة الاربعة وغيرهم
فيثبتون الصفات الخبرية لكن منهم من يقول لا نثبت الا ما في القرآن والسنة المتواترة وما لم يقم
دليل قاطع على اثباته نفيناه كما يقوله كثير من اهل الكلام ومنهم من يقول بل نثبتها باخبار
الآحاد المتلقاة بالقبول ومنهم من يقول نثبتها بالاخبار الصحيحة مطلقا ومنهم من يقول
يعطي كل دليل حقه فما كان قاطعا في الاثبات قطعنا بموجبه وما كان راجحا لا قاطعا قلنا
بموجبه ولا نقطع في النفي والاثبات الا بموجب القطع واذا قام دليل يرجح احد الجانبين وللهم
قلنا بحسب احد الجانبين وهذا اصح الطرق وكثير من الناس قد يطعن في احاديث
ما كان يتأولها او يقول هي مثل غيرها فما كان يتأولها او يقول هي مثل غيرها من الاخبار ويكون باطلا
عند ائمة الحديث ومن الاخبار ما يكون ظاهره ليس هو المراد به فلا يحتاج الى دليل يصرفه عن
ظاهره ولكن يظن بعضهم انه محتاج الى تأويل كقوله الحجر الاسود يمين الله في الارض فمن صافحه
وقبله فكأنما صافح الله وقبل يمينه فهذا الخبر لو صح عن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن ظاهره ان الحجر
صفة لله بل هو صريح في انه ليس صفة لله لقوله يمين الله في الارض فقيده في الارض ولقوله فمن صافحه
فكأنما صافح الله والمشبه ليس هو المشبه به واذا كان صريحا في انه ليس صفة لله لم يحتج الى تأويل
يخالف ظاهره فلا يحتاج نفيه الى دليل منفصل ولا تأويل يخرج اللفظ عن موجبه ومقتضاه

واذا كان كذلك فالمعارضة بالصفات ثابتة على كل قول من الاقوال الثلاثة اذ لا بد فيها
من اختصاص فان كان كل مختص مفتقرا الى مخصص منفصل لزم افتقار صفات الله تعالى الى مباين له
وذلك لم يصح ثم رأيت ابا الحسن الامدي قد ذكر هذا الدليل الذي ذكره الشهرستاني
وبين ضعفه في كتابه المسمى بغاية المرام في علم الكلام فقال في مسألة نفي العلو وتوابع
ذلك وقد سلك بعض الاصحاب في الرد على هؤلاء طريقا شاملا فقال لو كان الباري تعالى مقدرا
بقدر متصورا بصورة متناهيا محدودا مختصا بجهة متغيرا بصفة حادثة في ذاته
لكان محدثا اذ العقل الصريح يقضي بان المقادير في محل التجويز العقلي متساوية فما من مقدار
وشكل يقدر في العقل الا ويجوز ان يكون مخصوصا بغيره فاختصاصه بما اختص به
من مقدار وشكل دون غيره يستدعي مخصصا ولو استدعى مخصصا لكان الباري محدثا
قال الامدي لكن هذا المسلك مما يقوى ويتعذر به وان سلم ان ما يفرض من المقادير والجهات
وغيرها ممكنة في انفسها وان ما وقع منها لابد له من مخصص لكن انما يلزم ان يكون الباري
حادثا ان لو كان المخصص خارجا عن ذاته ونفسه ولعل صاحب هذا القول يقول انه
وعند ذلك فلا يلزم ان يكون الباري تعالى حادثا ولا محتاجا الى غيره اصلا فان قيل ان ما
اقتضاه بذاته ليس هو اولى من غيره لتساوي الجميع بالنسبة الى جهة الاقتضا
فهو محل الخلاف ولعل الخصم لا يسلم تساوي النسبة من جهة الاقتضا الا انه يفتقد ابدالا
اصلا من هذه الممكنات وابطال ان يكون ذلك يتعذر جدا كيف وانه يحتمل ان يشبه
الخصم تخصيص هذه الصفات الثابتة للذات بمذهب اهل الحق في تخصيص سائر الممكنات
وبعد ذلك الالزام ثم استدل على هذه المسألة بما هو اضعف من هذا وهو البناء على ان ذلك
مستلزم لكونه جوهرا والجواهر متماثلة وقد عرف ما في هذين الاصلين من المنازعات العظيمة
والمعضلة والامدي نفسه ممن يبطل قول من جعل الجواهر متماثلة وبما ينبغي ان يعرف

صفة الحب والبغض والرضى والغضب بالعقل. القول الثاني قول من ينفي
هذه الصفات كما ذكره الشهرستاني وغيره وهو أضعف الأقوال فإن غايته أنه لو كان لله تعالى
صفة غير ذلك لوجب أن ينصب عليها دليلا يعلم به ولم ينصب دليلا على صفة له وكلا المقدمتين
باطلة فإن دعوى المدعي أنه لا بد أن ينصب الله تعالى على كل من صفاته دليلا باطل ودعواه
أنه لم ينصب دليلا إلا على هو انتفاؤه باطل فإن هذه الطريقة إنما معه مجمل من المقاصد
والثالث قول الواقفة الذين يجوزون إثبات صفات زائدة لكن يقولون لم يقم عندنا
دليل على نفي ذلك ولا إثباته وهذه طريقة محققي من لم يثبت الصفات الخبرية وهذا
اختيار الرازي والآمدي وغيرهما وأئمة أهل السنة والحديث من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم
يثبتون الصفات الخبرية لكن منهم من يقول لا تثبت إلا بالقرآن والسنة المتواترة وما لم يقم
دليل قاطع على إثباته نفيناه كما يقوله ابن عقيل وغيره أحيانا ومنهم من يقول بل نثبتها بأخبار
الآحاد المتلقاة بالقبول ومنهم من يقول نثبتها بالأخبار الصحيحة مطلقا ومنهم من يقول
يعطى كل دليل حقه فما كان قاطعا في الإثبات قطعنا بموجبه وما كان راجحا لا قاطعا قلنا
بموجبه ولا نقطع في النفي والإثبات إلا بموجب القطع وإذا قام دليل يرجح أحد الجانبين ولله
قلنا برجحان أحد الجانبين وهذا أصح الطرق وكثير من الناس قد يظن صحة أحاديث
فيثبتها ويؤولها أو يقول هي مثل غيرها فيما أن يتأولها أو يقول هي مثل سائر الأخبار ويكون باطلة
عند أئمة الحديث ومن الأخبار ما يكون ظاهره ليس مرادا به بلا احتياج إلى دليل يصرفه عن
ظاهره ولكن يظن قوم أنه مما يفتقر إلى تأويل كقوله الحجر الأسود يمين الله في الأرض فمن صافحه
وقبله فكأنما صافح الله وقبل يمينه فهذا الخبر لو صح عن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن ظاهره أن الحجر
صفة لله بل هو صريح في أنه ليس صفة لله لقوله يمين الله في الأرض فقيده في الأرض ولقوله فمن صافحه
فكأنما صافح الله والمشبه ليس هو المشبه به وإذا كان نصا صريحا في أنه ليس صفة لله لم يحتج إلى تأويل
يخالف ظاهره فلا يحتاج بعد إلى دليل منفصل ولا تأويل يخرج اللفظ عن موجبه ومقتضاه

وإذا كان كذلك فالمعارضة بالصفات ثابتة على كل قول من الأقوال الثلاثة إذ لا بد فيها
من اختصاص فإن كان كل مختص يفتقر إلى مخصص فإنه يلزم افتقار صفات الله تعالى إلى ما سواه
فإن لم يتبين ثم رأيت أبا الحسن الآمدي قد ذكر هذا الدليل الذي ذكره الشهرستاني
وبين ضعفه في كتابه المسمى بغاية المرام في علم الكلام فقال في مسألة نفي العلو وتوابع
ذلك وقد سلك بعض الأصحاب في الرد على هؤلاء طريقا شاملا فقال لو كان الباري تعالى مقدرا
بقدر مخصوص لتصور أن يكون متناهيا محدودا به مختصا بجهة معينا بصفة حادثة في ذاته
لكان محدثا إذ العقل الصريح يقضي بأن المقادير بالنسبة إلى العقل متساوية فما من مقدار
وشكل يقدر في العقل إلا ويجوز أن يكون مخصوصا بغيره واختصاصه بالقدر به
من مقدار وشكل أو غيره يستدعي مخصصا ولو استدعى مخصصا لكان الباري محدثا
قال الآمدي لكن هذا المسلك مما يقوى ودفعه وإن سلم أن ما يعرض للمقادير من الجهات
وغيرها ممكنة في نفسها وأن ما وقع منها لا بد له من مخصص لكن مما يلزم أن يكون الباري
حادثا إذ لو كان المخصص خارجا عن ذاته وصفته ولعل صاحب هذا القول يقول
بعد ذلك فلا يلزم أن يكون الباري تعالى حادثا ولا محتاجا إلى غيره أصلا فإن قيل إن ما
اقتضاه بذاته ليس هو أولى من غيره لتساوي الجميع بالنسبة إليه من جهة الاقتضاء
فهو محل الخلاف ولعل الخصم لا يسلم تساوي النسبة من جهة الاقتضاء إلا أنه يقتضي أبدا لا
إحداها من هذه الممكنات وإبطاله أن يقال وذلك متعذر جدا لتعين أنه يحتمل أن يقتضي
الخصم تخصيص هذه الصفات الثابتة للذات كمذهب أهل الحق في تخصيص سائر الممكنات
وبهذا الإلزام أشد فإنه هذه المسألة مما هو أضعف من هذا وقد ألجأ الناس إلى ذلك
مسلمو الكونية جواهر والجواهر متماثلة وقد عرضنا في هذين الأصلين من المعارضات القطعية
والمنقولة والآمدي نفسه هو يبطل قول من جعل الجواهر متماثلة ومما يدعي أنه يعرف

في مثل هذه المسائل المتنازعات العظيمة فان القائل اذا قال التخصيص يفتقر الى
مخصص والتقدير الى المقدر كان بمنزلة من يقول التحريك يفتقر الى المحرك وامثال ذلك
وهذا الاسم فيه ~~فان التخصيص يفتقر الى مخصص والتقدير الى مقدر فانه بمنزلة قول~~
~~التحريك يفتقر الى المحرك~~ مصدر خصص يخصص تخصيصا وكذلك التقدير والتكليم
ونحو ذلك مصدر الفعل المتعدي لا بد له من فاعل متعد فعله فاذا قدر مصدر
متعد بلا فاعل متعد فعله كان متناقضا بخلاف ما اذا قيل الاختصاص يفتقر
الى مخصص والمقدار الى مقدر ونحو ذلك فان هذا ليس في الكلام ما يدل عليه لان
المذكور اما مصدر فعل لازم كالاختصاص ونحوه او اسم ليس بمصدر كالمقدار
وكل من هذين ليس في الكلام ما يوجب اضافته الى فاعل متعداه فعله فاذا قيل
الموصوف الذي له صفة وقدر فما اختص بصفة وقدر فلا بد له من مخصص لم يكن في
هذا الكلام ما يدل على افتقاره الى مخصص بل من له مخصص بذلك بخلاف ما اذا
قيل اذا خص بصفة او قدر فلا بد له من مخصص فان هذا الكلام صحيح والناطقون
من اهل النظر وغيرهم اذا قصدوا المعاني فقد لا يراعون مثل هذا بل يطلقون اسم
المفعول على ما لم يعلم ان له فاعلا فيقول احدهم هذا مخصوص بهذه الصفة والقدر
والمخصوص لا بد له من مخصص فاذا اطلق المخصوص على انه اسم مفعول فعلم انه
لا بد له من فاعل متعد فعله واذا اخذ على ان المقصود اختصاصه بذلك الوصف
فهنا ما يفتقر الى دليل وهذا مثل الموجود فانه لا يقصد به ان غيره وجده بل
يقصد به المحقق الذي هو بحيث يوجد فكثير من الافعال التي بنيت للمفعول واسم
المفعول التابع لها قد كثر في الاستعمال حتى بني لا يقصد به قصد فعل حادث له فاعل
اصلا بل يقصد اثبات ذلك الوصف من حيث الجملة وكثير من الفاظ النظار من هذا
الباب كلفظ الموجود والمخصوص والمؤلف والمركب والمحقق ما داموا الملازب

تعالى

تعالى مخصوص بخصائص لا شركه فيها غيره او هو موجود لم يريدوا ان احدا غيره خصه
بتلك الخصائص ولا ان غيره جعله موجودا وبسبب ذلك يحصل اجابات غلطوا في هذا الموضع
ومثل هذه المسأله اذا قيل البارئ تعالى مخصوص بكذا وكذا او مخصص بكذا وكذا قال او المخصوص
لا بد له من مخصص خصه بذلك والمخصص لا بد له من مخصص خصه بذلك والناس قد يعنون عن
اختصاص الشيء بامور فيقول بعضهم هذا الشيء من نفسه او من غيره ويعلمون ويقولون انه
مخصوص بذلك فقد خص بهذا واختص به ونحو ذلك ونظير ذلك ما ذكره ابو حامد
في تهافت الفلاسفة لما رد عليهم مذهبهم في نفي الصفات وبين انه لا دليل لهم على
نفيها وتكلم في ذلك بكلام حسن بين فيه ما احتجوا به من الالفاظ المجمله المشتبهه كلفظ التركيب
وانهم جعلوا اثبات الصفات تركيبا فالواجب اثباتا معنى يزيد على مطلق الوجود وكان تركيبا
واذ جعلوا ما يسمى التركيب خمسة انواع احدها انه ليس له حقيقة الا الوجود المطلق لئلا يكون
مركبا من وجود وماهية والثاني ليس له صفه لئلا يكون مركبا من ذات وصفات والثالث
ليس له وصف مختص ومشترك لئلا يكون مركبا مما به الاشتراك وما به الامتياز كتركب
النوع من الجنس والفصل او من الخاصه والعرض العام الرابع انه فوق العالم لئلا
يكون مركبا من الجواهر المفرده ولذلك لا يكون مركبا من المادة والصورة فلا يكون مركبا
تركيبا حسيا كتركب الجسم من الجواهر المفرده ولا عقليا كتركيبه من المادة والصورة
وهذان نوعان بهما يصير جسما وهذه الطريقة هي طريقة ابن سينا فانه زعم ان نفس
الوجود اذا كان مستلزما وجودا واجبا فالوجود الواجب له هذه الخصائص المنافيه
لهذه الصفات ويقول ليس له جزء واحد ولا اجزاء كم وهو مراده واما قدماء الفلاسفة
فلم يكونوا يثبتون واجب الوجود بهذه الطريقة بل بطريقة الحركة فلما جاء ابن رشد الحفيد
يعترض على ابي حامد فيما ذكره لم يمكنه الانتصار لابن سينا بل بين ان هذه الطريقة

التي سلكها ضعيفة كما قال أبو حامد وأجيب [illegible] بطريقة أخرى طريقها أقوى به وهي أضعف
من طريقة ابن سينا فإن أبا حامد لما ذكر القول [illegible] المضاف إلى الفلاسفة فإن ابن سينا وأمثاله
ذكر أنهم يسمون تلك الأنواع الجنس والوصف [illegible] فإنهم يقولون للمادي بعلاله مبدأ
وإنه موجود وجوهر واحد قديم وإنه [illegible] عاقل وعقل ومحض بوجود ذلك وزعموا أن ذلك
عبارة عن معنى واحد لا كثرة فيه فإن هذه أسماء [illegible] ـيب وهم يقولون ذات الحد أو واحد
وإنما تكثر الأسماء بإضافته إلى شيء أو إضافة [illegible] ـليه أو سلب شيء عنه والسلب
والإضافة لا توجب كثرة في ذات المسلوب [illegible] ولكن الشأن في رد هذه كلها إلى
السلوب والإضافات وذكر تمام قولهم فإن [illegible] أبو حامد فقال الآن عرفتم استحالة
الكثرة من هذا الوجه وإنهم يخالفون من جميع [illegible] ـملة سوى المعتزلة في البرهان عليه
فأحول القائل الكثرة محال في واجب الوجود مع [illegible] الصفات الموصوف واحد مرجع
إلى أنه يستحيل كثرة الصفات وفيه وقع النزاع [illegible] ـس استحالته معلومًا بالضرورة ولهم
مسلكان أحدهما أن كل واحد من الصفة والم[illegible] فإن كان مستغنيًا عن الآخر فهما واجبا
الوجود وإن كان محتاجًا إليه فلا يكون واحد [illegible] ـهما واجب الوجود وإن احتاج أحدهما
إلى الآخر فهو معلول الآخر هو الواجب وأيهما [illegible] معلولًا افتقر إلى سبب فيؤدي إلى أن
يرتبط ذات واجب الوجود بسبب ثم قال [illegible] ـامد الجواب من هذه الأقسام هو
الأخير ولكن إبطال القسم الأول لا دليل لكم عليه [illegible] ـان برهانكم عليه إنما يتم بنفي الكثرة من
المسألة فكيف تبنى هذه المسألة على ذلك فلـ[illegible] الجواب عن هذه الحجة بكون وجوه
قال الشيخ رحمه الله أحدهما أن يقال من لكم أنه إما أن يكون أحدهما محتاجًا [illegible] ـخر وإما أن يكون مستغنيًا عنه
مربوط بالاحتياج حاجة المفعول إلى فاعله [illegible] ـطلق الثلاثة وهو كونه أحدهما
لا بوجه إلا بالآخر ثم قسم ثالث وإن أراد به ال[illegible] ـلم يكن أحدهما محتاجًا إلى الآخر
بل

بل غنيًا عن كونه فاعلًا له ولا يلزم أن يكون واجبي الوجود بمعنى أن كلاهما هو الواجب
بنفسه المبدع للممكنات وإن قيل إن كلاهما واجب الوجود بمعنى أنه لا مبدع له فنعم
وإن سلم امتناع تعدد مسمى واجب الوجود بهذا التفسير فإنما يمتنع تعدده بالتفسير الأول
فإن الأدلة إنما تدل على أن جاعل الممكنات قديم واحد لم تقم على نفي صفاته بل كل من صفاته اللازمة له قديم
أزلي يمتنع عدمه ليس له فاعل فإن عبر عن هذا المعنى بأنه واجب الوجود فهو حق وإن عنى
بواجب الوجود ما ليس له إلا الذات العين فليست الذات واجبة الوجود ولا الصفات بل
الواجب الوجود هو الذات المتصفة بصفاتها اللازمة لها إلا أنها وهم يقولون إنها مستلزمة
للمعلول ولا يمتنع ذلك على أصلهم وقد عرف أن كلا من الأقسام متلازمة لا تعرى والصفات
ملازمة للذات وليس كل منهما مبدعًا للآخر وإن لزم كل منهما محتاجًا إلى الآخر بمعنى أنه ملازم
له لم يلزم أن يكون معلولًا وهذا الجواب الثاني وهو أن يقال إنما يعني بواجب الوجود الذي ليس له
فاعل له أو يعني به القائم بنفسه الذي لا فاعل له فإن عني الأول لم يمتنع أن يكون كل من الصفات والذات
واجب الوجود بهذا التفسير دليلكم لم يدل على امتناع تعدد القديم بهذا التفسير دليل
سوى ما دل الدليل على أنه لا إله إلا الله وأنه رب العالمين واحد لا شريك له وهو التوحيد الذي دل عليه
الشرع والعقل فأما نفي الصفات وتسمية ذلك توحيدًا فهو مخالف للشرع والعقل
وإن أراد بواجب الوجود القائم بنفسه الذي لا فاعل له فليست الذات واجبة الوجود دون الصفة
واجبة الوجود ولم تكن الصفة وحدها واجبة الوجود وإن أريد بحاجة كل من الصفة
والموصوف إلى الآخر التلازم أحسن بإثبات ذلك ولم يلزم من ذلك أن يكون أحدهما معلول الآخر
فإن المتضايفين متلازمان وليس أحدهما معلول الآخر وإن أريد بذلك كون أحدهما فاعلًا
آخر فنفي الحاجة بهذا التفسير وهو القسم الأول وهو أنه ليس أحدهما محتاجًا إلى الآخر
وإن أريد بأن أحدهما محل للآخر فهذا جواب الغزالي وهو أن الصفة محتاجة إلى الذات

من غير عكس وعلى هذا فقول القائل ان احدهما معلول للاخر ان اراد به ان احدهما
فاعل للاخر فهو باطل فانه لا يحتاج في قيام الصفة بالموصوف الى ان يكون الموصوف فاعلا
للصفة بل الامر بالعكس فان المفعول يمتنع ان يكون من لوازم الصفات اللازمة
للموصوف وان اريد بذلك ان احدهما قابل للاخر فلا امتناع في ذلك واعلم ان
هذه الحجة واشباهها انما نشات الشبهة فيها من جهة ان الفاظها مجملة فلفظ
العلة يراد به العلة الفاعلة والعلة القابلة ولفظ الحاجة يراد به التلازم
ويراد به حاجة المشروط الى شرطه ويراد به حاجة المفعول الى فاعله والداعي في هذا
بالصفات اللازمة مع الذات متلازمة وليس احدهما فاعلا للاخر بل الذات محل
للصفات وليس الواحد منها علة فاعلة بل الموصوف قابل للصفات وهذا لا امتناع
فيه بل هو الذي يدل عليه صريح المعقول وصحيح المنقول لكن الغرض هنا بيان الجواب
واحد فمجموع كلامهم يرجع كلامهم في نفي الصفات منها ما يرجع الى ان هذا مركب
والمركب مفتقر الى جزئه والمفتقر الى غيره لا يكون واجبا بنفسه لانه محتاج قال
لهم ابو حامد لم يحتار ان الذات في قوامها غير محتاجة الى الصفات والصفة محتاجة
الى الموصوف كما في حقنا فيبقى قولكم ان المحتاج الى غيره لا يكون واجب الوجود فيقال ان اردتم
بواجب الوجود انه ليس له علة فاعلية فلم قلتم ذلك ولما استحال ان يقال ان ذات واجب
الوجود قديم لا فاعل له فكذلك صفة قديمة معه ولا فاعل لها وان اردتم بواجب الوجود ان لا
يكون له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود على هذا التاويل ولكنه قديم مع هذا ولا فاعل له
فما المحيل لذلك قال ابن رشد واجب الوجود المطلق هو الذي ليس له علة فاعلة ولا قابلية
فاذا سلم ان له علة قابلية فقد سلم كونه معلولا فاما تسمية الذات القابلة علة قابلية
من اصطلاحهم والدليل يدل على ثبوت واجب الوجود بحكم اصطلاحهم انما دل على اثبات
طرف ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات ولم يدل على هذا القدر وقطع التسلسل
يكن

دالا وان يلزمان المحل علة للحال

يمكن ان يكون واجب له صفات قديمة لا فاعل لها كما انه لا فاعل لذاته ولكنها باق مفتقر
في ذاته قال ابن رشد يريد انه اذا وضع لهم هذا القسم من الاقسام التي استعملوا
في ابطال الكثرة الا ان ما معهم الحال ان يتبينوا ان واجب الوجود ليس يمكن ان يكون
مركبا من صفة وموصوف وان لا يكون ذاته ذات صفات كثيرة وهذا الذي يرد عليه
بحسب اصولهم ثم اخذ يبين ان المحال الذي راموا ان يلزموه على هذا التقدير
هذا ليس بلازم فقال فيقال لهم ان اردتم بواجب الوجود انه ليس له علة فاعلية
فلم قلتم ذلك ولم قلتم بامتناع كونه موصوفا بالصفات ولم استحال ان يقال كما ان
ذات واجب الوجود قديم لا فاعل له فكذلك صفاته قديمة لا فاعل لها قال
ابن رشد وهذا الكلام معاند لمن سلك في نفي الصفات طريقة ابن سينا في اثبات واجب
الوجود بذاته وذلك انهم يفهمون من الممكن الوجود الممكن الحقيقي ويرون ان كل ما دون
الفاعل الاول هو بهذه الصفة وخصومهم من الاشعرية يسلمون هذا ويرون ان كل ممكن
فله فاعل وان التسلسل ينقطع بالانتهاء الى ما ليس بممكن بنفسه فاذا سلم لهم هذه مطلقا
فانه ينقطع فلزم عنها ان يكون الاول الذي انقطع عنده الامكان ليس بممكن وجب
ان يكون بسيطا غير مركب لكن للاشعرية ان يقولوا ان الذي ينتفي عنه الامكان الحقيقي
ليس يلزم ان يكون بسيطا وانما يلزم ان يكون قديما فقط لا علة فاعلية له فلذلك ليس
عند هؤلاء برهان على ان الاول بسيط من طريقة واجب الوجود قال ابو حامد فان قيل
فاذا اثبتم ذاتا وصفة وحلولا للصفة بالذات فهو مركب وكل مركب يحتاج الى مركب
ولذلك لم يجز ان يكون الاول جسما لانه مركب قلنا قول القائل كل مركب يحتاج الى مركب
كقوله كل موجود يحتاج الى موجد فيقال له الاول قديم موجود لا علة له ولا موجد فلذلك
يقال هو موصوف قديم ولا علة لذاته ولا لصفته ولا لقيام صفته بذاته بل الكل قديم بلا علة

شئ لا يبرح

واما الجسم فانه لم يخل ان يكون هو الاول او انه حادث من جهة انه لا يخلو
عن الحوادث ومن لم يثبت له حدوث الجسم يلزمه ان يكون العلة الاولى
جسما لا سيما عند المتكلمين قال ابن رشد فقد تبين لك ان جامع التركيب
ليس هو مثل الوجود لان التركيب اعني صفة الفاعل له زائدة على ذاته والاشيا
التي مثلها التركيب والوجود هو صفة هذه الذات بعينها وايضا فالمركب ليس
ينقسم الى مركب من ذاته ومركب من غيره حتى يلزم ان ينتهي الامر الى مركب قديم كما ينتهي
الامر في الموجودات الى موجود قديم وايضا فاذا كان الامر فلما من التركيب
امرا زائدا على الوجود فلعله لا يقول قائل ان يوجد مركب من ذاته فيوجد متحرك
من ذاته وان وجد متحرك من ذاته فيوجد المعدوم من ذاته لان وجود المعدوم
هو خروج ما بالقوة الى الفعل وكذلك الامر في الحركة والمحرك قال والفصل في هذه المسئلة
ان المركب لا يخلو من ان يكون كل واحد من جزئيه او اجزائه التي تركب منها شرطا في وجود
صاحبه من جهتين مختلفتين او لا يكون شرطا او يكون احدها شرطا في وجود الثاني
والثاني ليس شرطا في وجود الاول فاما الاول فلا يمكن ان يكون قديما لان التركيب نفسه شرط
في وجود الاجزاء فلا يمكن ان يكون الاجزاء علة التركيب ولا التركيب علة نفسه الا لو كان
الشيء علة نفسه واما الثاني اذا لم يكن واحد منهما شرطا في وجود صاحبه فان امثال
هذه اذا لم يكن في طباع احدها ان يلازم الاخر فانها ليست تتركب الا بمركب خارج
عنها وان كان احدها شرطا في وجود الاخر من غير عكس كالحال في الصفة والموصوف
العرضي فان كان الموصوف قديما ومن شانه ان لا يفارقه الصفة فالمركب قديم
فاذا كان هذا هكذا فليس يصح ان يجوز وجود جسم قديم ان بني على طريقة الاشعرية
ان كل جسم محدث لانه لا يوجد مركب قديم وحدث اعراضه فيه احدها التركيب
لان اصل ما ينبني عليه وجوب حدوث الاعراض انه لا يكون الاجزاء التي تركب
منها

التركيب هو
مثل ...

منها الجسم الا بعد الافتراق واذا جوزوا ان يوجد قديما امكن ان يوجد اجتماع لم
يتقدمه افتراق وحركة لم يتقدمها سكون واذا جاز هذا امكن ان يوجد جسم ذو اعراض
قديمة ولم يصح لهم ان ما لا يخلو عن الحوادث حادث قال ابن تيمية قلت ما ذكره ابو حامد
يستلزم مبطل لقول الفلاسفة وما ذكره ابن رشد انما يتناول من جهة ما في اللفظ من
الاجمال والاشتراك وكلامه في ذلك اكثر مغلطة من كلام ابن سينا الذي قد نقضناه وذلك
انهم لما قالوا الى جاحدي و المثبتين اذا اثبتم ذاتا وصفة وحلولا للصفة بالذات فهو مركب
وكل مركب يحتاج الى مركب فالقائل كل مركب يحتاج الى مركب كقول القائل كل موجود
يحتاج الى موجد ومقصوده بذلك ان هذا المعنى الذي سميتموه مركبا ليس معنى كونه مركبا
الا كون الذات موصوفة بصفات قائمة بها ليس معناه انه كان هناك شيء متفرق فركبه
مركب بل ولا هناك شيء يقبل التفريق فان الكلام انما هو في اثبات صفات واجب الوجود
اللازمة له كالحياة والعلم والقدرة واذا كانت هذه الصفات لازمة للموصوف القديم الواجب
الوجود بنفسه لم يمكن ان تفارقه ولا ان يوجد دونه ولا يوجد الا بها فليس هناك شيئان كانا
متفرقين فركبهما مركب ولفظ المركب في الاصل اسم مفعول لقول القائل ركبته فهو مركب
كما يقول فرقته فهو مفرق وجمعته فهو مجمع والفته فهو مؤلف وحركته فهو محرك والله تعالى
في اي صورة ما شاء ركبك فهذا المركب الناس في موضعه هذا هو المركب في اللغة لكن صار في
اصطلاح المتكلمين والفلاسفة يقع على عدة معان غير ما ذكر فهؤلاء قد يقولون
اجزاء الجسم اما بسيط واما مركب يعنون بالبسيط الذي تتشابه اجزاؤه كالماء
والهواء وبالمركب ما اختلفت اجزاؤه كالانسان وقد يقولون كل جسم مركب من اجزائه الا ان
هذا التركيب على هذا الحد يقصدون به انه لم يزل مفترقا وانه لم يزل كذلك وسائر
هل الجسم مركب من الجواهر المفردة او من الهيولى والصورة ام ليس مركبا من واحد منهما
مع اتفاقهم على انه من الاجسام ما لم تكن اجزاؤه متفرقة فركبت وقد يعنون بالمركب ما

وان اريد ... في المجلد الثالث ... حد ذكر بين ... وقد ... المركب

[illegible]